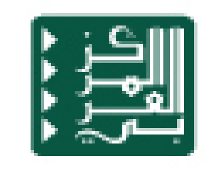


محمد جمال باروت

الصراع العثماني - الصفوي و آثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الصراع العثماني - الصفوي
وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام

======================

محمد جمال باروت

=====================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

باروت، محمد جمال

الصراع العثماني - الصفوي وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام/ محمد جمال باروت.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-219-6

1. بلاد الشام - تاريخ - العصر العثماني، 1516-1920. 2. بلاد الشام - تاريخ - العصر الإسلامي. 3. التاريخ الإسلامي. 4. العلويون - بلاد الشام - تاريخ. 5. الشيعة - بلاد الشام - تاريخ. 6. الصراع الطائفي - بلاد الشام - تاريخ. 7. مملكة الصفويين. أ. العنوان.

956.9103

العنوان بالإنكليزية

The Ottoman-Safavid Conflict
and its Implications on Shiism in the Northern Levant
by Muhammad Jamal Barut

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان

هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2018

المحتويات

مدخل منهجية البحث ومفاهيمه وقضاياه ومداه الزمني

الفصل الأول
الإطار الشيعي الشمال الشامي لتشكُّل الحركة القزلباشية الطور التأسيسي

أولًا: إطار تاريخي – أساس

1 – الهيمنة الشيعية على التركيبة الجماعاتية المذهبية الشامية حتى أواخر القرن الثالث عشر

2 – القرن الرابع عشر: قرن التحوُّل الجماعاتي الكبير في بلاد الشام بين الجنوب والشمال

4 – الاستقطاب السُّنّي – الشيعي في حواضر حلب: المعرة/ الفوعة

ثانيًا: الحركة الأردبيلية الجديدة العلوية أو القزلباشية

1 – تحديد المصطلحات – المفاهيم: القزلباشية والعلوية في سياقهما التاريخي

2 – نفي الشيخ جنيد من أردبيل إلى مدينة حلب

3 – اندماج البدريين والحروفيين الحلبيين في الحركة الأردبيلية الجديدة

4 – إعادة بناء الشيخ جنيد مراكز الصفوية في منطقتي كِلّس – أعزاز وجبل موسى

ثالثًا: في الخلفيَّة التاريخية للصراع العثماني – الصفوي في ستينيات القرن الخامس عشر

1 – في التاريخ الموضوعي للصراع «السلطاني» بين الآق قوينلو (السُّنّة) والقرا قوينلو (الشيعة)

2 – التحالف البراغماتي بين السلطان أوزون حسن (السُّنّي) والشيخ جنيد (الشيعي)

3 – تشكيل مجلس فقهي قضائي لمحاكمة الشيخ جنيد في حلب

4 – لجوء الشيخ جنيد إلى ديار بكر: اعتماد السلطان حسن (السُّنّي) القزلباشية

5 – احتدام الصراع البايندري – العثماني حول شمال بلاد الشام: مشكلة الإمارة القرمانية

رابعًا: مرحلة الخلفاء الأردبيليين في حلب والأناضول (القريبة)

خامسًا: عشية الاجتياح الصفوي لشمال بلاد الشام

1 – انقسام الطرق الصوفية بين عرفانية علوية وسُنّية فقهية

2 – الصراع بين بايزيد الثاني وشقيقه جم: تعميق الانقسام البكتاشي

3 – الصراع العثماني – المملوكي وأثره في تعزيز المراكز القزلباشية في حلب

سادسًا: استيلاء الشاه إسماعيل على سلطنة الآق قوينلو واجتياح شمال بلاد الشام

1 – الاستيلاء على سلطنة الآق قوينلو

2 – الثورة القزلباشية في شمال بلاد الشام ومناطقه المتاخمة في الأناضول

الفصل الثاني
اندلاع الحرب العثمانية – الصفوية وتطييفها السُّنّي – الشيعي وآثارها الأساسية في الشيعية في شمال بلاد الشام

أولًا: من السلطان بايزيد إلى السلطان سليم (1512–1520)

1 – الحصار التجاري: قطع طريق الحرير

2 – فتوى ابن كمال باشا ومذبحة الفِرق الشيعية في الأناضول

ثانيًا: من جالديران إلى مرج دابق في شمال بلاد الشام (1514–1516)

1 – محاولة تحطيم مراكز النشاط الصفوي في حلب وشمال بلاد الشام: حرب النبوءات

2 – رسل السلطان إلى حلب لتطويق النشاط القزلباشي: ابن عوض أنموذجًا

3 – تفكك مدينة حلب: في انتظار السلطان سليم

4 – تحول ولاء البدليسي من الصفوية إلى العثمانية وتحالفه مع السلطان سليم

5 – السيطرة على النيابات المملوكية في شمال بلاد الشام، والاستيلاء على إمارة ذو القدرية (دلغادر) المملوكية

ثالثًا: سياسة السلطان سليم تجاه شيعة شمال بلاد الشام وفِرقه غير السُّنّية

1 – من أمان حلب وشيعتها إلى النفي

2 – أسطورة مذابح النُّصَيريين (العَلويين) الأولى في حلب

3 – تكريس الاعتراف المملوكي بالإسماعيليين

4 – التحالف مع اليزيديين وقتل آل عربو

رابعًا: من السلطان سليم إلى السلطان سليمان القانوني تمرد إقليم الجزْر في حلب

الفصل الثالث
سليمان القانوني والسياسة العثمانية الشيعية في حلب وشمال بلاد الشام مأسسة السُّنّة «السنيَّة» والسُّنّة «الشيعية»

أولًا: عصيان البدالسة و«ذو القدرية» (الدلغادرية) المتكرر وتجدد اندلاع القزلباشية

1 – تمرد أحمد باشا والدروز في لبنان

2 – تحوّل ولاء الأمراء البدالسة و«ذو القدرية» (الدلغادرية) إلى الصفويين

3 – اندلاع الحركات القزلباشية في شمال بلاد الشام

ثانيًا: اضطرابات حلب الشافعية قضية قرا قاضي

1 - «الموالي الرومية»: سيطرة المؤسسة العثمانية الحنفية على القضاء

2 - الشافعية والتقية الشيعية

3 - قضية القاضي قرا قاضي: الشيعية (الشافعية) في مواجهة العثمانية (الحنفية)

ثالثًا: اندلاع الحرب العثمانية - الصفوية وآثارها في شيعة شمال بلاد الشام

1 - فتوى شيخ الإسلام أبي السعود الجديدة بقتل الروافض (الباغين)

2 - سياسات المراقبة والتضييق على شيعة حلب وشمال بلاد الشام

3 - انقسام العائلات الشيعية الحلبية

4 - إباحة دم اليزيديين ونقل السلطة من الشيخ عز الدين إلى جنبلاط

رابعًا: مأسسة المتغير التابع: التطييف السُّنّي - الشيعي

1 - مأسسة العلاقة بين الفقيه والسلطان: السُّنة السُّنية والسُّنة الإمامية

2 - الفقيه الكركي والشاه طهماسب: إرساء المؤسسة الفقهية الإمامية

3 - قضية الجباعي

خامسًا: اتفاق أماسية وتهدئة التوترات السُّنّية - الشيعية

1 - العصر الذهبي للعلاقات العثمانية - الصفوية

2 - محاولات تهدئة التطييف: إسماعيل الثاني والتسنُّن الاثنا عشري

3 - من استئناف الحرب إلى اتفاق اسطنبول (1590): إخضاع الصفويين

4 – اندلاع حركات الجلاليَّة: استعادة الشاه السيطرة على إنتاج الحرير.

الفصل الرابع
الحرب العثمانية – الصفوية الطويلة (1603–1639) من حركة ابن جنبلاط في شمال بلاد الشام إلى فتوى نوح الحنفي

أولًا: حركات الجلالية

ثانيًا: آثار حركات الجلالية في شمال بلاد الشام حركة ابن جنبلاط

1 – إحياء تجارة المشرق في البحر المتوسط وآثاره في مدينة حلب في أواخر القرن السادس عشر.

2 – حركة ابن جنبلاط ومحاولة الاستقلال الإقليمي

ثالثًا: تداعيات حرب الخمسة عشر عامًا على حلب وشمال بلاد الشام

1 – بين احتلال الشاه عباس بغداد وتطلعه إلى احتلال حلب وتوسع المعني في شمال بلاد الشام

2 – حملة السلطان مراد الرابع على بغداد

رابعًا: السلام العثماني – الصفوي الطويل (1639–1748)

1 – نهاية الحروب الكبرى

2 – اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين) وتحوّل المتغير الوسيط إلى متغير مستقل

3 – من هدوء وتائر الفتاوى إلى الحملة على جبال طرابلس والنُّصَيرية في جبلة

الفصل الخامس
نهاية الصراع على طريق الحرير إخفاق مشروع التسوية التاريخية الكبرى للصراع السُّنّي – الشيعي

أولًا: انحطاط المتوسط تواري مكانة الحرير في الاتفاقات العثمانية – الصفوية

ثانيًا: محاولة تسوية تاريخية غير منجزة من طريق مشروع نادر شاه المهدور

1 – التاريخ الموضوعي التجاري لمشروع نادر شاه «الإمبراطوري» في مرحلة «انحطاط المتوسط»

2 – الأساس الفقهي الأيديولوجي لإنهاء الصراع مع السلطنة العثمانية: المذهب الجعفري

3 – السُّنَّة (السُّنِّية) الحنفية والسُّنَّة الإمامية الفقهيَّتان

4 – مفاوضات السنوات العشر الحرجة: تقدم في بنود «نطاق الدولة» وإخفاق التسوية المذهبية

5 – حصار الموصل: اتفاق 1746

ثالثًا: الحضيض

المراجع

1 – العربية

2 – الأجنبية

مدخل منهجية البحث ومفاهيمه وقضاياه ومداه الزمني

تتمحور إشكالية هذا البحث حول دراسة المتغيرات التي حكمت الصراع العثماني – الصفوي وآثاره في شمال بلاد الشام – أو سوريا الشمالية كما يصفها كلود كاهن – عمومًا، وفي الشيعية والجماعات الإسلامية غير السُّنّية فيه خصوصًا، من حيث بقاء هذه الجماعات حتى اندلاع الصراع العثماني – الصفوي، مهيمنةً على شمال بلاد الشام، ولا سيما على المناطق الأناضولية المتاخمة له، والمتداخلة معه إثنيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا[1]، خلافًا لجنوب بلاد الشام الذي هيمنت الجماعات السُّنّية الإسلامية على اجتماعه الديني ما عدا جنوب غرب سوريا الذي تميز بثقل بشري كبير للجماعات الشيعية (الإمامية) والدرزية في هيكليته المذهبية الإسلامية.

تعود الجذور التاريخية لهذه الهيمنة الشيعية على شمال بلاد الشام والمناطق الأناضولية المتاخمة له، بالنسبة إلى اندلاع الصراع العثماني – الصفوي وتطييفه، إلى تاريخ المذهبة والتطييف للصراع المملوكي – الإيلخاني (1312–1317) بعد التشيُّع الرسمي للإيلخانيِّين مع السلطان الإيلخاني (التتاري) أولغايتو خدابنده (706–716هـ/ 1303–1316م)؛ وتشديد المماليك وتائر تسنُّنهم المؤسسي في مواجهتهم، واكتساب الصراع التتاري – المملوكي الجديد بُعدًا مذهبيًّا طائفيًّا، هو البُعد الشيعي – السُّنّي، عبَّرت عنه حدَّة السِّجال بين ابن تيمية (661–728هـ/ 1263–1328م) وجمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر الحِلِّي (648–726هـ/ 1250–1325م)[2] الذي اعتنق خدابنده بتأثيرٍ منه التشيُّعَ الإمامي مذهبًا رسميًّا لسلطنته، وكان ذلك في عام 709هـ/ 1309–1310م، وكتب له الحِلِّي كتابَي **نهج الحق وكشف الصدق** و**منهاج الكرامة في إثبات الإمامة**[3]. كما تجلى هذا البُعد المذهبي – الطائفي في محاولة الإيلخانيِّين في مرحلة تشيُّعهم الرسمي معاودة سيطرتهم على بلاد الشام انطلاقًا من المناطق العليا في الشمال منها والجزيرة الفراتية. وشاع عنوان **منهاج السُنّة** الذي كتبه ابن تيمية ضد الحِلِّي في مجرى الصراع المملوكي – الإيلخاني، تحت أسماء عدة، كان من أبرزها **الرد على الرافضي**[4]، ووصف ابن تيمية الحليَّ في هذا الكتاب بـ «المنجَّس»، حين أكد أن «وصفه بالنجاسة والتكدير، أولى من وصفه بالتطهير»[5].

يُقصد بالشيعية في هذا البحث، الفضاء الشيعي الديموغرافي الجهوي العام والمتنوع شيعيًّا في شمال بلاد الشام، كما تَشكَّل على المدى التاريخي الطويل للقرون الخمسة التي سبقت اندلاع الصراع العثماني – الصفوي، وكان من أبرز وحداته: الجماعات الإسماعيلية؛ النُّصَيرية (العَلوية)؛ الشيعية الإمامية؛ الجماعات الصوفية العرفانية التي تُحايِث بين العرفان والتشيع الروحي، وليس الشيعة بمعناها الاصطلاحي المذهبي الإمامي فحسب، كما أُرسِيت أسسها النظرية المنظومية بدءًا من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في

مرحلة ما يُعرف شيعيًّا بـ «عصر الغيبة». بهذا المعنى، تنتسب إلى هذا الفضاء الشيعي العام الفِرَق الشيعية المُمأسسة جماعاتيًّا في جماعات مذهبية أو صوفية عرفانية تُحايِث بين التشيُّع والعرفان. وتأتي في مقدّم هذه الفِرَق أو الجماعات: الإمامية؛ النُّصَيرية؛ الإسماعيلية النزارية والحروفية؛ الدرزية بوصف هذه الأخيرة متفرعة من الإسماعيلية، وتلتقي مع نظرية المعرفة الشيعية العرفانية (الغالية) في حلِّ إشكالية العلاقة بين المعنى والصورة، وبين الصورة النورانية والصورة الناسوتية لتجلِّي الله في ضوء المرجعيات والتأويلات الأفلاطونية المحدَّثة.

أما الجماعات الإسلامية، أو ذات المنشأ الإسلامي، غير السُّنّية، فيُقصد بها، بدرجة أساسية، اليزيدية التي كانت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر من كبرى الفِرَق الدينية المذهبية في حواضر مدينة حلب الغربية والشمالية اللصيقة في مدينة حلب، ودُرِست تبعًا لآثار عملية مذهبة/تطييف الصراع العثماني – الصفوي على الفِرَق والجماعات الإسلامية غير السُّنّية أو ذات المنشأ الإسلامي، الممثّلة في اليزيدية بصورة أنموذجية.

يُحدَّد المدى التاريخي الزمني لإشكالية البحث باندلاع النزاع المملوكي – العثماني في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بشأن السيطرة على الإمارات التركمانية (المملوكية) الشمالية، المستقلة ذاتيًّا، والمحكومة من «أمرائها» المحليين لا من «نواب» مماليك يمثّلون السلطان المملوكي، ولا سيما تلك الإمارات الواقعة في المناطق العليا من شمال بلاد الشام، ومن ثمَّ اندلاع الصراع العثماني – الصفوي بدءًا من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وصولًا إلى محاولة احتواء أسس الصراع المذهبي الطائفي الشيعي – السُّنّي التي باتت متجذِّرة بين ثلاثينيات القرن الثامن عشر وأربعينياته.

يركِّز البحث على موقع شمال بلاد الشام بدرجة رئيسة وأعالي الجزيرة الفراتية ووسطها في هذا الصراع المديد. ويقصد البحث بهذه المنطقة سوريا الشمالية التاريخية (المملوكية) في درجة رئيسةٍ عشية اندلاع النزاع المملوكي – العثماني حول شمال بلاد الشام، ثم اندلاع الصراع العثماني – الصفوي، وكان معظمها يقع في نطاق «مملكة حلب»، بلُغة ابن الشحنة (804–890هـ/ 1402–1485م) الذي حدَّد امتداد أعمالها بأنها تنتهي من جهة الروم في «درندة، وهي آخر عملها، ومن جهة الغرب من الروم إلى البحر [المتوسط]، ومن الشرق إلى بعض أعمال الجزيرة، كالرها والرقة وجعبر والبيرة، وما والاها من جهة الشرق، ومن جهة القبلة إلى قرب حماة. وأما حماة فهي الآن منفردة بعمل، وكانت من مضافات حلب»[6]. ويقصد ابن الشحنة بانفرداها تشكيلها وحدة إدارية خارج نطاق «مملكة حلب»، بينما كانت ترتبط بشريًّا واقتصاديًّا بها. وتشتمل «أعمال» «مملكة حلب» المملوكية هذه – بحسب تحديد ابن الشحنة – على كامل ما أطلق عليه المؤرخون والجغرافيون المسلمون تاريخيًّا اسم «منطقة الثغور الجزرية – الشامية»[7]، أي ثغور الجزيرة الفراتية وبلاد الشام الشمالية، وهي المناطق العليا من شمال بلاد الشام المتاخمة للأناضول، والممتدة على طول جبال طوروس الجنوبية، من طرسوس في كيليكيا إلى ملطية، ثم إلى الفرات[8].

غدت منطقة الثغور الجزرية – الشامية، من الناحية السياسية، مملوكية بعد تمكُّن المماليك في عام 1375

من الإجهاز على مملكة أرمينيا الصغرى، أو كيليكيا، وتشكيل نيابات مملوكية فيها، وإتْباع الإمارات المحلية (التركمانية) المستقلة ذاتيًّا لهم. تشكَّلت هذه الإمارات في إثر انحلال السيطرة المغولية الإيلخانية على الأناضول وشمال بلاد الشام، ونهايتها تمامًا في عام 1344، وبلغ عددها نحو عشر إمارات تركمانية[9]. وسجَّل المؤرخون المسلمون بداية تفكك السلطنة الإيلخانية مع وفاة السلطان الإيلخاني أبي سعيد بهادر خان بن خدابنده (716–736هـ/ 1316–1335م) التي أنهت الصراع الإيلخاني – المملوكي بفعل احتدام الصراع بين خلفائه، حيث يشير المقريزي إلى أنه «لم تقم بعده للمغل [الإيلخانيين التتار] قائمة»[10].

تبعت إمارات عدة من هذه الإمارات سلطنة المماليك في بلاد الشام ومصر. وكان من أهمها وأقواها إمارة بني قرمان (654–888هـ/ 1256–1483م)، وعاصمتها قونية التي كانت عاصمة السلاجقة، وكانت تبسط نفوذها على المساحة الجغرافية – البشرية الممتدة من قونية إلى أنطاليا على البحر المتوسط، وبرزت بوصفها كبرى الإمارات التركمانية التي قامت على أنقاض سلطنة سلاجقة الروم وأقواها، ولم يفُقها في ذلك إلا الإمارة العثمانية[11]. تطلَّعت هذه الإمارة في مرحلة توسّعها في البلقان والأناضول إلى أن تضم هذه الإمارات إليها. من هنا، حرص السلطان بايزيد الأول (1389–1403) في هذا السياق، على الحصول من الخليفة العباسي المتوكل على الله (ت 1405)، المقيم في القاهرة المملوكية على لقب «سلطان الروم»، لإخضاع تلك الإمارات[12]. أما الإمارات التركمانية الشامية (المملوكية)، فتمثّلت في المناطق الجزرية – الشامية العليا من شمال بلاد الشام، بإمارة «ذو القدرية» (دلغادر)[13]/ وعاصمتها ألبستان (أو ألبستين) في منطقة مرعش، وتضم: مرعش؛ قيصري (قيصرية)؛ العزيز؛ عنتاب؛ ملطية؛ خربوت؛ أعزاز التي تقع في نطاق الجمهورية العربية السورية اليوم. وأما إمارة الرمضانية (1358–1608) التي نشأت على أنقاض مملكة كيليكيا الأرمينية، والتي قضى عليها المماليك، فضمَّت، في أوسع أحوالها، قسمًا كبيرًا من الثغور الجزرية – الشامية التقليدية العليا، فاحتوت على: أضنة؛ سيس؛ المصيصة؛ أياس؛ بياس؛ بعض نواحي ورساق، أي ما يشكل معظمها ولاية أضنة الحالية في الجمهورية التركية[14]. وتضاف إليها إمارات رعوية أساسية، هي: إمارة عشائر الآق قوينلو (Ak Koyunlu) (اتحاد عشائر «الخروف الأبيض»)، وكان مركزها في مدينة ديار بكر، مفترق طريق الحرير البرية صوب بورصة وحلب في أعالي إقليم الجزيرة الفراتية على الحد الشمالي الشرقي لبلاد الشام، وهي التي ورثت الجلائريين، وامتدت سلطتها من ديار بكر العليا كلها إلى حدود الخاتونية، ومن سنجار إلى إربل والموصل قاعدة الجزيرة الفراتية[15]، بينما ستبسط منافِستها، عشائر القرا قوينلو (Qara Qoyunlu) (اتحاد عشائر «الخروف الأسود») سلطتها على إيران الغربية وعاصمتها تبريز، مركز تجمع الحرير والمنتوجات الآسيوية، ومنها عبر طريق الحرير البرية إلى أوروبا عبر البحر الأبيض المتوسط.

تميزت الجغرافيا البشرية لهذه المنطقة بتنوعها الإثني والمذهبي والديني الشديد، والتمازُج على مدى تاريخها الطويل بين التركمان والعرب والأكراد والأرمن والروم البيزنطيين، والفرس نوعًا ما، وبقايا الصليبيين بعد اندثار مملكة كيليكيا الأرمينية، ثم اندثار إمارة طرابزون البيزنطية، آخر ما تبقّى من بيزنطة سياسيًا. وكان التمازج الأكبر بين عشائرها العربية والكردية والتركمانية من جهة والبيزنطيين وبقايا

الصليبيين من جهة ثانية. ويشكل هذا التمازج المعقد مفتاح فهم التاريخ الأنثروبولوجي والاجتماعي لتشكّل الحركات الشيعية العرفانية وانتشارها في شمال بلاد الشام والأناضول التي تدعو إلى التآخي بين الأديان، ومحاولة تركيب رؤية دينية جديدة في إطارها. تمثَّلت هذه الحركات من ناحية قوّتها ومنظومية أفكارها، في الحركة الحروفية التي ستُشكِّل مدينة حلب وشمالها الغربي في مناطق الورساق، أو ما يقع حاليًّا في أضنة، في النصف الأول من القرن الخامس عشر، قاعدة إعادة تأسيسها وانطلاق عملها في الأناضول وآسيا الوسطى، ومن ثم اندماجها في القزلباشية اللاحقة بحسب الوصف العثماني، أو العلوية بحسب وصف القزلباش أنفسَهم، أو الحركة الأردبيلية الجديدة بحسب استخدامات هذا البحث، وذلك عبر الاندماج بالبكتاشية، الفرع الغالي الباطني منها على نحو أدق.

كان شمال بلاد الشام من الناحية الاقتصادية التجارية الممر الأساس لطريق الحرير البرية التي كان يجري عبرها نقل السلع والمنتوجات الأخرى، لا الحرير فحسب، من آسيا الوسطى، مرورًا بمناطق الجزيرة الفراتية العليا، وتفرُّعها في نقطة ديار بكر، متَّجهةً إما نحو بورصة وإما نحو حلب/ أنطاكية، ومنها عبر البحر المتوسط إلى الغرب. وأخذت هذه الطريق تبدأ من مدينة تبريز التي كان القرا قوينلو (الشيعة) حتى سبعينيات القرن الخامس عشر مسيطرين عليها، وتعتمد بدرجة أساسية على الحرير الإيراني، بسبب انهيار الحكم المغولي في آسيا، وانقطاع واردات الحرير الصيني، فباتت طريق تبريز - حلب تمرّ عبر أرضروم وحوض الفرات، أو في الأغلب من تبريز عبر وان وبدليس وديار بكر وماردين وبيره جك إلى حلب، ومنها إلى أنطاكية التي تنتهي فيها طريق الحرير فعليًّا. أما الفرع الثاني، فكانت طريق تبريز - بورصة المارَّة من تبريز إلى أرضروم فطوقاد في الأناضول، ومنها إلى بورصة العثمانية[16].

كان من أبرز أهداف السلاطين العثمانيين حماية طريق تبريز - بورصة التجارية، فتركَّزت هجماتهم في مرحلتَي السلطان مراد الأول (1360-1389) وخلفه بايزيد الأول (1389-1402) على الاستيلاء على هذه الطريق. وكان من نتائج هذه الهجمات أن سيطر العثمانيون في النصف الثاني من القرن الرابع عشر على جزء كبير منها[17]، ليصبحوا من أبرز القوى السلطانية المتحكمة في طريق الحرير البرية، متطلِّعين منذ زمن السلطان بايزيد الأول إلى الوصول إلى الموانئ على المتوسط، بما يعنيه ذلك من قضمهم الإمارات التركمانية التابعة اسميًّا للمماليك، والمتحكمة في تلك الموانئ الواقعة في أعالي الشمال الغربي من حلب. لهذا، حرص السلطان بايزيد الأول في توسُّعه في الأناضول والبلقان، على أن يطرح ضمَّ هذه الإمارات إليه، وأن يحصل من الخليفة العباسي، المتوكل على الله (ت 1405)، المقيم في القاهرة المملوكية على شرعنة رمزية له بتسميته «سلطان الروم»، لإخضاع تلك الإمارات وضمها إليه[18].

كان القرن الرابع عشر هو القرن الذي تبلورت فيه تجارة الحرير بوصفها مصدرًا رئيسًا في التبادل العالمي، واعتمدت عليه موارد التجارة الخارجية الإيرانية والعثمانية[19]. كما أنها مثَّلت لشمال بلاد الشام مصدرًا أساسيًا في موارد حلب المملوكية. وبحلول القرن الخامس عشر، كانت السوق الوحيدة التي تنافس بورصة على مستوى تجارة الحرير هي مركز حلب - أنطاكية الذي انتهت فيه طريق الحرير، ومثّل المحطة

الأخيرة في الطريق البرية[20]. وتفاخر ابن الشحنة (ت 890هـ/ 1485م) في تأريخه لحلب بأنه كان يباع فيها في اليوم، ولو كان مئة حمل حرير (الحمل يساوي 110 كلغ)، ما كان يباع في غيرها في شهر، وحتى في «أم البلاد» مصر التي لم يكن يباع فيها في شهر أكثر من عشرة أحمال[21]. كما يورد هايد – نقلاً عن رحلة جيستل الذي زار حلب في عام 1483 – أن «أسواقها مزوَّدة بوفرة من الحرير والتوابل»[22]؛ إذ شكَّلت حلب عقدة التقاء الطرق التجارية العالمية الكبرى في عصرها، يضاف إلى ذلك تنوُّع مصادر ناتجها المحلي الإجمالي الداخلي – كما يشير ابن الشحنة – من قمح وشعير وحبوب، وتصدير إنتاجها الداخلي من الفستق الحلبي والصابون والأقمشة، واشتهارها بتجارة العبيد (أو المماليك)[23]. وكانت البضائع تنتقل منها إلى أوروبا عبر البحر المتوسط، وهو ما عزَّز بنية مدينة حلب التجارية، وارتباطها العميق بشبكات النظام التجاري العالمي الذي اعتمدت فيه العملة المحلية الأشرفية المملوكية المستخدمة في التبادلات التجارية المقاييس السائدة في حوض البحر المتوسط، وهي مقاييس الدوكا الذهبية للبندقية، المسمّاة بندق، أو التي دُعيت بشريفي بندق، بما يشير إلى إنتاج التبادل التجاري العالمي وحدة نقدية أساسية لمعاملاته التجارية[24].

مثَّلت السيطرة الصفوية على شمال بلاد الشام أحد أبرز محاور الصراع العثماني – الصفوي، ومن قبله بحدود معينة على مستوى ما سبقه الصراع الآق قوينلي (السُّنّي) – القرا قوينلي (الشيعي)، بسبب كونه ملتقى الطرق التجارية الكبرى، ولا سيما مرور طريق الحرير البرية فيه. وعلى الرغم من توسُّط حلب وشمال بلاد الشام في بعض اتجاهات طريق التوابل الجنوبية من دمشق إلى بورصة في هضبة الأناضول، ومن بورصة إلى البحر المتوسط، فإن مصالح حلب وشمال سوريا ظلت مشدودة باتجاه طريق الحرير في «الشرق» أو «بلاد الشرق»، وفق وصف القلقشندي لآسيا الإيلخانية السابقة[25]، بينما كانت مصالح دمشق وجنوب سوريا عمومًا مشدودة إلى طريق التوابل ومصر. من هنا، تركَّزت آثار الصراع العثماني – الصفوي في شمال بلاد الشام بسبب مرور طريق الحرير فيه، بينما ظل جنوب بلاد الشام بمنأى من هذا الصراع، بسبب عدم مرور هذه الطريق فيه، وانجذاب جنوب بلاد الشام – وفق كاهن – منذ قرون عدة دائمًا إلى مصر، في مقابل ما مثَّلته حلب ومناطقها الشمالية والشرقية من كونها ملتقى الأناضول وسوريا وبلاد ما بين النهرين[26].

بسبب هيمنة الشيعية على شمال بلاد الشام عشية اندلاع الصراع، والتنافس بين الدعاوى الصفوية والعثمانية بشأن السيطرة عليه، ومحاولة إعادة بناء جهاز أيديولوجي ارتكازي من أتباع الصفويين والعثمانيين يشتغل بوصفه رأس جسر لكلٍّ من الطرفين، فإن آثار مذهبته/ تطييفه انعكست عليه بشكل مباشر وملموس، بينما كانت هذه الآثار في الشيعية في جنوب سوريا محدودة جدًّا طوال القرن السادس عشر، بسبب هيمنة السُّنّية عليه من جهة، ومنح العثمانيين الفِرَق الشيعية «الأمان»، ومنها الإسماعيليون والنُّصَيريون والدروز والشيعة الإمامية، بسبب سيطرتهم على بلاد الشام بـ «الأمان»، وإقرارهم السلطات الأهلية على ما كانت عليه في عهد المماليك.

يحلل البحث إشكالية العلاقة بين الصراع العثماني – الصفوي السلطاني على طريق الحرير، وآثاره المذهبية والتطييفية في الشيعية في شمال بلاد الشام، في ضوء تحديد المتغيِّرات السابقة (Variables

(antécédentes Variables) للصراع قبل اندلاعه، وتحليل العلاقة بين المتغيِّرات المستقلة الدالّة (Variables indépendantes) والمتغيِّرات التابعة (Variables dépendantes) في الظواهر التاريخية الاجتماعية، بوصفها متغيرات اجتماعية، وما ينشأ في إطار جدلها من متغيرات وسيطة قابلة، في شروط معيّنة، للتحول إلى متغيرات مستقلة. يمثل المتغير المستقل الدال بالنسبة إلى استثماره بوصفه أداة منهجية نظرية في حقل البحث التاريخي على مدى زمني تاريخي طويل، ما يمكن تسميته، بلُغة بروديل، «القوة المحرِّكة»، أو ما يمكن ببساطة اعتباره بمنزلة التاريخ الموضوعي الأساس للظاهرة التاريخية التي تشتبك في صنعها عوامل متعددة ومركَّبة، بينما يمثل المتغير التابع آثار اشتغال المتغيِّر المستقل. وعادة ما تكون هناك متغيرات عدة تابعة للمتغير المستقل، يختار منها الباحث في مجال الدراسات التاريخية المتغيِّر التابع ذا الأثر المديد، فاختار البحث منها متغير التطييف باصطباغ الصراع العثماني - الصفوي بعد قيام الدولة الصفوية بالصراع المذهبي/ الديني السُّنّي - الشيعي وما يتعلق به من مأسسة وسياسات وإعادة تنشئة أيديولوجية للمجتمع، وذلك بوصفه المتغير التابع الأبرز ذا الأثر البنيوي المديد في التركيبة الجماعاتية المذهبية الإسلامية. وتعني صفة الدال هنا - إجرائيًّا ومفهوميًّا - أن المتغيِّر المستقل المحدَّد ينفرد عن سائر المتغيرات الأخرى الموضوعية المترابطة معه بقوّته ومركزيته وتأثيره المستمر على مدى تاريخي طويل؛ فهو المتغير الرئيس الذي تتكثف فيه متغيرات أخرى عدة، تعضده وتتفاعل معه في إطار أساسيَّته. غير أن جدلية العلاقة بين المتغيِّرات المستقلة والمتغيِّرات التابعة معقدة، تبعًا لتعقد العلاقة والتفاعلات بين الأسباب والنتائج، وتحول النتائج إلى أسباب ...إلخ. وتتضمن هذه العلاقة الجدلية العلاقة السببية بين الأسباب والنتائج التي يحددها علماء السببية، غير أنها تتجاوز العلاقة السببية بالمعنى المحدَّد للكلمة إلى العلاقة الجدلية، تبعًا لتعقُّد الظواهر التاريخية الاجتماعية الكبرى. والمقصود بالعلاقة السببية ما يتوافر فيها وجود علاقة بين ظاهرتين أو حادثين على أساس قوة العلاقة بينهما، وعلى أساس الارتباط الثابت أو المتكرر والمتواتر أكثر من مرة واحدة؛ وقوع الحادث الأول السببي قبل الحادث الثاني، فكلما ظهر العامل المستقل، وجب أن يتبعه العامل التابع، لكن هناك احتمالًا بأن ينشأ لاحقًا تأثير متبادل بين المتغيرين المستقل والتابع.

لا يعود تحديد البحث للتطييف - بما هو متغير تابع - إلى كونه متغيرًا وحيدًا لاشتغال المتغيِّر المستقل، بل إلى كونه متغيرًا دالًّا أو رئيسًا، مثَّل إحدى أبرز نتائج التاريخ الطويل للصراع، ونتج منه حدوث تغيُّر بنيوي شامل في التركيبة الجماعاتية الدينية المذهبية الإسلامية، حوَّل الأكثرية الجماعاتية الشيعية السائدة يومئذ في شمال بلاد الشام والمناطق الأناضولية المتاخمة له إلى أقلية، في ما يمكن وصفه بعملية تحويل للأكثرية الجماعاتية المذهبية إلى أقلية (Minorisation)، أي تسنين فِرق الشيعة في شمال بلاد الشام والأناضول، بحكم أن الشيعية سيطرت على أغلبية سكان الأناضول وشمال بلاد الشام «سيطرة مطلقة»، حتى اندلاع الصراع العثماني - الصفوي بالنسبة إلى عملية التسنين[27]، وتشييع السُّنّة الذين شكَّلوا طوال المرحلة الممتدة من العهد التيموري وحتى مجيء الصفويين في فارس، كتلة السكان الرئيسة في إيران[28]، بينما كان أثر عملية الأكثرية/ الأقلية في جنوب بلاد الشام، وتحديدًا في جنوبه الغربي، محدودًا جدًّا بسبب عدم وقوع مناطقه في طريق الحرير، وتسنين مدنه الداخلية خلال سنوات الصراع المملوكي - الإيلخاني، بينما كان هذا التسنين

أقل تأثيرًا في شمال بلاد الشام، ولا سيما المناطق الشمالية الشامية العليا وأريافها الحضرية والجبلية.

لن يكون من الممكن تفسير عملية الأكثرية/ الأقلية في منطقة جغرافية بشرية محدَّدة - كأي تغيُّر اجتماعي - من الناحية النظرية المنهجية بمعزل عن التعرُّف إلى البنية الكامنة وراءها في فترة زمنية طويلة المدى، عبر التغيرات بوساطة المؤسسات الأساسية في خلال تلك الفترة، على حد ما يشير إليه أنتوني غيدنز من علاقة بين التغيرات الاجتماعية والمؤسسات[29]. من هنا، يركز البحث على تحليل نشوء هذه البنية المؤسسية القانونية - الفقهية وتطورها، وهي البنية التي تُعيد إنتاج عملية الأكثرية/ الأقلية الجماعاتية المذهبية أيديولوجيًّا في ميدان العبادات والمعاملات في خلال التاريخ الطويل للصراع، من خلال ما يمكن وصفه - بلُغة وجيه كوثراني - بجدلية الفقيه (الدين) والسلطان (السياسة) في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية[30].

يكتسب التطييف هنا في التاريخ الطويل للصراع العثماني - الصفوي، بوصفه متغيِّرًا تابعًا، سمات متغير مستقل نسبيًّا، بحكم مأسسته واستمرارية ديناميات الذاتية الأيديولوجية على مدى تاريخي طويل، فيما يمكن فهمه، بلغة بورديو، بإعادة إنتاج المجتمع، وهذا ما يُكسِبه دينامية ذاتية تُظهِره كأنه يشتغل بوصفه متغيرًا مستقلًّا منخلعًا عن الشروط والسياقات التاريخية المحددة التي حكمته. هكذا، يمكن أن يصير المتغير المستقل في حالات معيّنة متغيرًا تابعًا - والعكس صحيح - أو يتداخل المتغيران التابع والمستقل، فتختلط في تداخلهما - بلُغة بروديل - الأسباب والنتائج، على نحو تفاعلي، يصبح معه كل شيء سببًا أو قوةً محرِّكة أو نتيجة، ولا سيما في الدورات التاريخية الطويلة المدى التي تستغرق قرونًا عدة[31].

مثَّل الصراع العثماني - الصفوي على شمال بلاد الشام أبرز عُقَد هذا الصراع، بحكم أن هذه المنطقة كانت ملتقى الطرق التجارية الكبرى، ولا سيما طريق الحرير، إلى درجة نشوء علاقة طردية بين اشتداد الصراع على تلك المنطقة وتطييف الصراع ومذهبته في شكل صراع سنّي - شيعي. ويُعتبر الربط بين الصراع العثماني - الصفوي السلطاني للسيطرة على طريق الحرير (تبريز - ديار بكر - بورصة وتبريز - ديار بكر - حلب/ أنطاكية)، وآثار هذا الصراع على تسنين الشيعة في الدولة العثمانية وتشييع السُّنّة في إيران من أبرز نتائج الدراسات العثمانية التاريخية الجديدة التي تعتمد مقاربات التاريخ الاجتماعي، ولا سيما دراسات خليل إينالجيك وثريا فاروقي ودونالد كواترت وخليل ساحلي أوغلي، التي تركز على التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي. وتمثِّل هذه الدراسات خلاصة نصف قرن تقريبًا من البحث المعمق في التاريخ العثماني، وتشتمل على تحليلات تستند إلى الوثائق، ولا تنحصر فيها، وهي مهمة جدًّا في منظور بحثنا للمنطقة المتداخلة بين شمال بلاد الشام والمناطق المتاخمة لها في جنوب منطقتي الأناضول الشرقية والغربية، وإن كانت تنقصها العودة إلى المصادر العربية التي أُنتِجت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر خصوصًا، وهذا ما يحاول هذا البحث أن يقدِّم في شأنه إضافة بحثية جديدةً نسبيًّا.

إن الربط بين الصراع العثماني - الصفوي عمومًا بخصوص طريق الحرير، باعتباره متغيرًا مستقلًّا بحسب مفاهيم/ مصطلحات هذا البحث، وعملية التطييف الشيعية - السُّنّية العامة لهذا الصراع، باعتباره

متغيِّرًا تابعًا أو نتيجة، لا ينطوي على جديد من الناحية البحثية الأساسية بالنسبة إلى ما بنته تلك الدراسات من نتائج بحثية، لا يمكن القفز فوقها، سواء أَفَهِمناه بأدوات مفهومية/ اصطلاحية جديدة بوساطة مفهوم العلاقة التفاعلية بين المتغيرات السابقة والمتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة، أم بأدوات الأسباب أو القوة المحركة البروديلية (ما يقترب من متغيرات مستقلة) والنتائج (ما يقترب من متغيرات تابعة)، وتَحوُّل النتيجة إلى سبب، وإن كانت المعالَجات البحثية لهذه النتائج لا تزال مفتوحة. وهذا هو ما يحاول البحث أن يقدمه في مضماره من معالجة جديدة لنطاقها الذي يتعلق بشمال بلاد الشام. وممّا يشجع على ذلك أن هذه الدراسات لم تتوقف لتُحلِّل آثار تطييف الصراع ومذهبته على منطقة شمال بلاد الشام، عقدة مرور طريق الحرير، وملتقى الطرق التجارية الكبرى، وإن أشارت إليها إشارات محدودة، جاءت في إطار التاريخ العام للصراع؛ أو أنها ركزت – كما هي حال الدراسات العثمانية الجديدة – على هضبة الأناضول، مع إشارات عامة إلى منطقة شمال بلاد الشام. بهذا المعنى، ركَّزَت عند مستوى آثار التشيع أو التسنن على الأناضول، بينما أشارت إشارات ثانوية إلى شمال بلاد الشام. والحصيلة أن ما نعرفه عن آثار الصراع على الشيعية في شمال بلاد الشام يبقى محدودًا.

ربما يعود ذلك إلى ندرة الدراسات العلمية عن الشيعية في شمال بلاد الشام في تلك الحقبة – وعلى وجه التحديد خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر – اللازمة حتى نتعرف إلى كيفية تأثير تطييف الصراع العثماني – الصفوي ومذهبته في الأكثرية الديموغرافية الجماعاتية الشيعية العامة في هذه المنطقة. ويقابل هذه الندرة توسُّع نسبي كبير في دراسات الشيعية في هضبة الأناضول، وهذا التوسع يفيد كثيرًا في التعرف إلى الشيعية في شمال بلاد الشام خلال ذينك القرنين عبر التداخل الجهوي – البشري المتعدد الأبعاد، إثنيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، بينه وبين المناطق القريبة منه في هضبة الأناضول، ولا سيما منطقتي وسط وغرب الأناضول.

يحاول هذا البحث أن يَسُد نسبيًّا هذا الفراغ البحثي، وأن يقدّم – في سياق الدراسات العثمانية الجديدة المتطورة على نحو كبير، مع ارتفاع وتائر الاطلاع على الوثائق العثمانية، واعتماد منهجيات التحليل الاجتماعي الاقتصادي السياسي التاريخي الفعَّالة بحثيًّا، وتحديدًا في سياق الدراسات العثمانية الجديدة لشمال بلاد الشام – معالجةً جديدة على مستوى الفهم والبيانات التاريخية لتلك الآثار، تجمع بين التاريخ العام والتاريخ الإقليمي في آن، وتجمع بين الماكروي والميكروي في الوقت نفسه. ويستثمر البحث في مجال التاريخ العام كمًّا كبيرًا نسبيًّا من الدراسات وتواريخ الأعيان العربية والفارسية، كما يستثمر تحليلات الدراسات السابقة وبياناتها ونتائجها، وفي مقدّمها الدراسة المبكرة الرائدة **الصلة بين التصوف والتشيع** لكامل مصطفى الشيبي (1927–2006) التي يشير فيها إلى العلاقة بين إعادة هيكلة الحركة الصفوية في مرحلة الشيخ جنيد وانتشار التشيع في شمال بلاد الشام والأناضول[32]، وهي دراسة ما زالت تحظى بالأهمية وقوة الحضور على مستوى منظورها المبكر للتداخل بين شيعية شمال بلاد الشام وشيعية الأناضول المهيمنة. ويهتم البحث اهتمامًا خاصًّا باستثمار الدراسات الأحدث التي سبقته وتطرَّقَت بهذا القدر أو ذاك إلى شمال بلاد الشام في تاريخها العام، وفي مقدمها دراسات فاضل بيات للمناطق العربية العثمانية، وهي دراسات مستندة إلى تبحُّره

بالوثائق العثمانية[33]، وعمله على نشر ثلاثة مجلدات من الوثائق العثمانية الشديدة الأهمية بالنسبة إلى موضوع البحث ومداه الزمني، إذ هي تعمّق المعرفة التاريخية بالصراع، وتوسع أفق رؤيته وتحليله[34]. وتَحضُر في هذا السياق أيضًا دراسة علي إبراهيم درويش، **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501–1576**، التي يتوقّف فيها عند المرحلة التأسيسية للدولة الصفوية، وهي مرحلة بمنزلة توسُّع وتعيين في وقت واحد لأفكار وجيه كوثراني الرائدة في كتابه **الفقيه والسلطان**. ويتوقف درويش بالضرورة عند شمال بلاد الشام، مقدمًا إضاءات مهمة[35]. وتحضر كذلك دراسة عباس صباغ الرائدة فعلًا، بالنسبة إلى حقلها في مجال الدراسات العربية للصراع العثماني – الصفوي، وهي دراسة **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** التي تُظهِر في ما تشتمل عليه من اتفاقات يحللها ويضعها في سياقها التاريخي، مركزيةَ المتغير المستقل في الصراع، وهو المتغير المرتبط بالصراع على طريق الحرير، على نحو يجعلها مهمة من زاوية مبحث تاريخ العلاقات الدولية في تلك المرحلة من الصراع[36]، وإن كانت دراسة صباغ قد اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على الخطاطة الأساسية لمجرى الحروب والاتفاقات العثمانية – الصفوية، وبنود هذه الاتفاقات في دراسة روبرت وليام أولسن **حصار الموصل والعلاقات العثمانية – الفارسية (1718–1743م)** التي لم يجر تجاوزها حتى الآن، على الرغم من أن موضوعها هو حصار الموصل. غير أن دراسة صباغ تتميز، بالنسبة إلى موضوع حلب وشمال بلاد الشام، بتوقُّفها المكثف عند مستويين: **الأول** هو مستوى دراسة الطور التأسيسي للحركة الأردبيلية الجديدة، من خلال تمييزه هجرة العشائر الشامية (الأردبيلية) إلى إيران، وهي التي عُرفت باسم «شاملو» نسبة إلى تحدرها من شمال بلاد الشام، على نحو شكّل نوعًا من هجرة معاكسة لحركة الهجرة التركمانية الكثيفة التي حدثت قبل نحو نيّفٍ وقرنين من إيران إلى الأناضول وشمال بلاد الشام وأعالي الجزيرة الفراتية. هذه النقطة مهمة على مستوى التأشير إلى التداخل والتمازج الإثنيين القائمين منذ قرون، واللذين اشتدَّا بين أواخر القرن الخامس عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن السادس عشر. والمستوى **الثاني** هو مستوى التاريخ التعاهدي العام اللاحق في منظور تأريخ العلاقات الدولية لمحاولات تسوية الصراع بين الطرفين، وهذا ما يعزز استثمار هذه الدراسة في بحث جدلية العلاقة بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة، عبر بروز متغير وسيط جديد سيكتسب سمات متغيرٍ مستقل، هو متغير يطلق عليه وجيه كوثراني «نطاق الدولة» في ضوء مفهوم ابن خلدون، ليحلَّ هذا المتغير المستقل الجديد مكان المتغير المستقل السابق المتمثّل في الصراع على طريق الحرير مع أواخر عهد الدولة الصفوية، ودخول منطقة البحر المتوسط في مرحلة انحطاطها التجاري، ومعها انحطاط طريق الحرير عبرها، أو ما يصفه بروديل بتعبيرٍ دالٍّ هو «انحطاط المتوسط» (Décadence de la Méditerranée)، فما عاد البحر المتوسط مع سيرورة هذا الانحطاط القلبَ الخفَّاق للعالم[37].

أما صدور كتاب طالب محيبس حسن الوائلي، **الصفويون: من الطريقة الصفوية حتى تأسيس الدولة**، فسيمثّل تطورًا ملحوظًا في دراسات الصراع العثماني – الصفوي العربية المعمَّقة، خصوصًا على مستوى وقفاته المكثفة في ما يتعلق بشمال بلاد الشام، وتركيزه النسبي على وضع تطور الحركة الأردبيلية الجديدة في شمال بلاد الشام في سياق اندماج بعض الجماعات الشيعية (الغالية) معها، ودور العشائر الشامية التي

التحقت بالمشروع الأردبيلي الجديد أو القزلباشي في تأسيس الدولة الصفوية. وفي ذلك، يعتمد الوائلي على مراجع ومصادر جديدة – خصوصًا الفارسية – بالنسبة إلى الدراسات التي سبقتها، ويتميز بتحليله المكثف والصبور والنقدي للعلاقة بين الطور الشامي التأسيسي للحركة الصفوية والفضاء البشري الشيعي (الغالي) في شمال بلاد الشام. وفي هذا المجال، يُعَدّ عمل الوائلي من أحدث الدراسات التي تتميز برؤية تاريخية نقدية تحليلية تركيبية للطور الصفوي ما قبل تأسيس الدولة الصفوية، تتجاوز الدراسات السابقة – التي تطرقت إلى شمال بلاد الشام بحكم توقفها الضروري عند محطة الشيخ جنيد الحلبية والشمال الشامية – إلى تحليل حركية التكون التاريخي والفكري لحركة الشيخ جنيد التي يصطلِح هذا البحث على تسميتها «الحركة الأردبيلية الجديدة»[38].

تشترك هذه الدراسات كلها في تطرقها إلى شمال بلاد الشام في معرض الطور التأسيسي (الشامي) للحركة الصفوية الجديدة (القزلباشية) ما قبل اندلاع الصراع العثماني – الصفوي، كما تشترك جميعها في ضعف الرجوع إلى المدوَّنات الحلبية التاريخية المرجعية التي أنتجها مؤرخو الأعيان الحلبيون في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وهُم المعاصرون للمرحلة الانتقالية الحرجة من العهد المملوكي إلى العهد العثماني في هذين القرنين. وتعود هذه الدراسات إلى تلك المدونات عبر مراجع وسيطة بحكم تعذّر الوصول إليها حين تأليفها. وفي مقدمة هذه المدوّنات – بل على رأسها – كتاب **كنوز الذهب في تاريخ حلب** لموفق الدين أبي ذر أحمد بن إبراهيم، الشهير بسبط بن العجمي الحلبي (ت 884هـ/ 1479م)[39]، وهو أقدم كتاب وصل إلينا، يسرد فيه ابن العجمي من موقع الشاهد مرحلة الاصطدام بين السلطات المملوكية في حلب والشيخ جنيد وأتباعه في الطور التأسيسي للحركة الأردبيلية الجديدة (الصفوية أو القزلباشية) اللاحقة، ويقدم في شكل إشاراتٍ معلومات مكثفة دالة، تساعد المؤرخ المعاصر في فهمها. وينفرد كتاب **كنوز الذهب** بتفصيلات دالة تتعلق بتطور الحركة الحروفية في أربعينيات القرن الخامس عشر في مدينة حلب وأريافها، غفلت عنها الدراسات كافة، لأن هذا الكتاب لم يكن متاحًا بالكامل، وكانت العودة إليه عبر ما انتقاه راغب الطباخ في كتاب **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**[40] المستند بدوره إلى مخطوطة سبط بن العجمي من ذلك التاريخ.

عاد الشيبي بصورة غير مباشرة – على مستوى المصادر التي أُنتجت بالتزامن مع بروز دور الشيخ جنيد، وانطلاق الدور التأسيسي للحركة الأردبيلية الجديدة – إلى تاريخ ابن العجمي عبر ما نقله الشيخ راغب الطباخ منه حرفيًّا في كتابه **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، بينما سيعود الوائلي إلى جزء من سردية ابن العجمي عبر مقتبسات عباس العزاوي، من ابن العجمي، ثم عبر مقتبسات الشيبي الذي يستند إلى الطباخ، والمحبِّي اللاحق. مع ذلك، فإن العزاوي تمكّن من الوصول إليها، لكنه لم يستفد منها في ما كان يمكن الاستفادة منها بحكم تناوله السردي للتاريخ من خلال المخطوطات، ولا سيما العلاقة بين النسيمية أو الحروفية من ناحية والبكتاشية – وعبر ذلك القزلباشية – من ناحية أخرى، وهما اللتان اعتنى بالربط بينهما على نحو مكثف. ولا تُعتبر هذه الملحوظة انتقاصًا من عمل العزاوي السردي، إذ إنه كان، في نهاية الأمر، مهتمًّا بتاريخ العراق[41].

يورد ابن العجمي على نحو مختصر - لكنه دال - معلومات تتسم بالتفصيل النسبي عن الشيخ جنيد بقدر أشمل وأكثر تخصيصًا ممّا ذكرته المدونات الأخرى المزامنة له. وتتمثّل أهمية هذه التفصيلات الدالة بالنسبة إلى تطور الحركة الحروفية في صيغتها الشمال الشامية من زاوية النتائج البحثية التي توصلت إليها الدراسات العثمانية الجديدة من اندماج الحروفية في البكتاشية في الفضاء الأردبيلي الجديد (القزلباشي)، وتأثيرها الجديد في تركيب الجماعات الشيعية العرفانية (الغالية) في شمال بلاد الشام، خصوصًا منطقة الثغور الجزرية - الشامية السابقة. ثم جاء بعده ابن الحنبلي (ت 971هـ/ 1564م) الذي ذيَّل كتاب **كنوز الذهب** بتاريخه لأعيان حلب الذي حمل عنوان **در الحَبَب في تاريخ أعيان حلب**، وهو يشمل تراجم نيف وثلاثمئة من الأعيان الذين عاصرهم ابن الحنبلي بنفسه، أو معاصروه من أهل حلب، على مدى 108 أعوام (863هـ-971هـ)[42]، في إطار فهم مرنٍ للأعيان يتخطى من يصنِّفون عادةً في فئة «الأعلام» إلى تراجم الفاعلين في الحوادث أو التاريخ الحلبيّ ممن هم من خارج فئة «العلماء».

تتمثل أهمية كتاب **در الحبب** في فهم المرحلة الانتقالية في شمال بلاد الشام من المملوكية إلى العثمانية، وهي المرحلة التي تزامنت مع اندلاع الصراع العثماني - الصفوي ومذهبته وتطييفه السافر ومأسسته، بأن تراجم الأعيان تشتمل على تفصيلات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية وطوبوغرافية وأنثروبولوجية كثيرة، أوردها ابن الحنبلي عَرَضًا، لكنها تفصيلات دالة من وجهة التاريخ الاجتماعي الذي يسمح بإعادة بناء نثارها وتنظيمه على نحو يضيء إشكالية البحث المحددة برصد تطييف الصراع العثماني - الصفوي ومذهبته وتحليل آثاره في التشيع في حلب وشمال بلاد الشام، خصوصًا على مستوى مدينة حلب، مركز شمال بلاد الشام، ومستوى مناطقها الحضرية اللصيقة بها؛ فما يميز تراجم ابن الحنبلي للأعيان هو تقديمه مقاطع أخبارية «أعيانية» تسمح بالتعرف إلى حلب في مرحلة الانتقال من المملوكية إلى العثمانية، ونشاط الحركة الصفوية (القزلباشية) في المدينة ومناطقها الحضرية قبيل الفتح العثماني، وتوقفه عند الحياة اليومية لآثار الصراع في الشيعة الحلبيين المحليين في النصف الأول من القرن السادس عشر، وانقسام المدينة - بل حتى بعض العائلات - بين متسنن ومتشيع، بفعل آثار ذلك التطييف.

يتزامن تدوين ابن الحنبلي تاريخَه مع تاريخ طاشكبري زاده (ت 968هـ/ 1560م) (الذي أنهاه في عام 965هـ/ 1558م). غير أن طاشكبري زاده يعتني بتراجم علماء الدولة العثمانية «المولويين» أو «الروم»؛ فمن وجهة نظره، هناك بلاد العرب وبلاد الروم وبلاد العجم. واهتم في كتابه بعلماء الروم، بينما اهتم ابن الحنبلي بأعيان بلاد العرب في حلب تحديدًا. ويشترك ابن الحنبلي وطاشكبري زاده في ترجمة بعض الأعيان، ويخص بذلك العلماء الذين أدَّوا أدوارًا اجتماعية - سياسية مؤثرة في فضاء كلٍّ من حلب وشمال بلاد الشام والأناضول (بلاد الروم)، وتحديدًا ترجمة ابن عوض الذي يبدو أنه الركن الأساس الذي اعتمدت عليه الدعاية العثمانية قبل الفتح العثماني للشام وبعده بقليل، في تطويق نشاط الشيعة في مدينة حلب وشمال بلاد الشام.

كان المشتغلون كافة بهذا التاريخ يعرفون أن لابن الحنبلي تاريخًا مهمًّا، لكنهم لم يتمكنوا من العودة إليه إلا

عبر الطباخ، لأن مخطوطته الكاملة لم تُنْشر. بيد أن الدراسات المتعلقة بالصراع العثماني – الصفوي لم تعد إليه حتى اليوم مباشرةً، ما خلا دراسة رسول جعفريان، لكن على نحو انتقائي وجزئي عابر في معرض موضوعه بشأن الشيعة في شمال بلاد الشام في مرحلة التحوُّل من المملوكية إلى العثمانية؛ فجعفريان حرص على احترام المعلومات التاريخية الأساسية، لكن بؤرة نظره السردية – التحليلية كانت شديدة التركز شيعيًّا وحتى شيعيًّا – إيرانيًّا، ضمن التصور الشيعي الإيراني المعاصر وشبه الرسمي لأطلس الشيعة[43].

يعتمد البحث بدرجة عالية على تاريخ ابن الحنبلي في التعرف النسبي إلى الوضعية الميكروية الحرجة للفِرَق الشيعية والإسلامية غير السُّنّية في شمال بلاد الشام عمومًا، وفي مدينة حلب خصوصًا، ممثّلة من خلال بعض الحالات، إبان مرحلة التحوُّل التاريخي الكبرى من المملوكية إلى العثمانية في بلاد الشام، وهي المرحلة التي تزامنت مع اندلاع الصراع العثماني – الصفوي، ومذهبته وتطييفه. ويحاول البحث أن يستثمر هذا التاريخ استثمارًا كبيرًا، بالنظر إلى ما ورد فيه من تفصيلات كثيرة عن الحياة اليومية في حلب في تلك المرحلة. ويقدم شرف خان البدليسي في **شرفنامه** – وهو تاريخ للإمارات الكردية، كتبه في ما بعد ابن الحنبلي، وربما نحو أواخر القرن السادس عشر – معطيات أخبارية إضافية عن زاويةٍ تطرَّق إليها ابن الحنبلي، وتتعلق بالوجود الكردي اليزيدي في شمال حلب، وبروز الدور السياسي لآل جنبلاط في حلب وشمال بلاد الشام بعد أن أعدم السلطان سليم عميدَ العائلة. وستشكل هذه المعطيات الأخبارية، بدءًا من تاريخ ابن الحنبلي، أساس الرواية التي سيثبتها المحبِّي لاحقًا لآل جنبلاط. وسيضطلع تاريخ ابن الحنبلي بمكانة استراتيجية في تحليل هذا الكتاب لمسائل الشيعية والسُّنّية في شمال بلاد الشام، والمعالجة الجديدة التي يتوخّاها، خلال مرحلة الانتقال من المملوكية إلى العثمانية، والتي تزامنت مع اندلاع الصراع العثماني– الصفوي وتطييفه، وهو ما يبرز أثره في الفصل الأول بوضوح.

يتوجه الباحث بالشكر الجزيل إلى كلِّ مَن ساعده في مُغترَبه القسري، بعيدًا عن مسقط رأسه ومصادره المكتبية الغنية في سورية، على تحويل فكرة هذا البحث إلى بحث. أما الأخطاء والعثرات، فيتحمل الباحث وحده مسؤوليتها.

(1) يُقارن بـ: كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 16 (بيروت: دار العلم للملايين، 2005)، ص 411. كانت قرى كثيرة في الأناضول تُسمّى بالأسماء الأولى لمشايخ الطرق الصوفية الشيعية وغير السُّنّية، مثل «الآخية» و«البابائية» ...إلخ. يُقارن بـ: جنكيز أورهونلو، **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة فاروق مصطفى (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2001)، ص 147.

(2) للاطلاع على ترجمة موسَّعة له، يُقارن بـ: محمد باقر الموسوي الخوانساري [الميرزا]، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، ج 2 (طهران: مكتبة إسماعيليان؛ المطبعة الحيدرية، 1970)، ص 269–286. وله ترجمة مطولة في: عبد الله أفندي الأصبهاني [الميرزا]، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق أحمد الحسيني الأشكوري، 5 ج (قم: مطبعة الخيام، 1981)، ج 1، ص 358–388.

(3) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ج 2، ص 75–76. ردَّ ابن تيمية على **منهاج الكرامة** بـ **منهاج السُنّة** في ضوء إلحاح عليه، بسبب دعوة الحلّي فيه «إلى مذهب الرافضة الإمامية، من أمكنه دعوته من ولاة الأمور»، وأنّ الحلّي كتب كتابه لخدابنده، وطلب الملحّون عليه «بيان ما في هذا الكتاب من الضلال وباطل الخطاب، لما في ذلك من نصر عباد الله المؤمنين»، وأن «في الإعراض عن ذلك خذلانًا للمؤمنين». يُقارن بـ: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم (القاهرة: [د. ن.]، 1986)، ج 1، ص 4–7، 15. وشاع عنوان **منهاج السُنّة** الذي كتبه ابن تيمية ضد الحلّي في مجرى الصراع المملوكي – الإيلخاني تحت أسماء عدة، كان من أبرزها **الرد على الرافضي**. يُنظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ضبطه وصححه الشيخ عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، مج 2، ج 2، ص 40.

(4) العسقلاني، **الدرر الكامنة**.

(5) يقول ابن تيمية في التمهيد لرده على الحلّي: إن «[...] هذا المصنِّف سمّى كتابه 'منهاج الكرامة في معرفة الإمامة'. وهو خليق بأن يسمّى 'منهاج الندامة'؛ كما أن من ادعى الطهارة، وهو من الذين لم يُرد الله أن يطهِّر قلوبهم بل من أهل الجبت والطاغوت والنفاق، كان وصفه بالنجاسة والتكدير، أولى من وصفه بالتطهير». يُنظر: ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج 1، ص 21.

(6) أبو الفضل محمد بن محمد بن الشحنة الصغير، **الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب**، تقديم عبد الله الدرويش (دمشق: دار الكتاب العربي؛ عالم التراث، 1984)، ص230. هذه الحدود مطابقة تقريبًا لحدود شمال بلاد الشام كما حددها أبو الفداء قبل نحو قرن ونيف من زمن ابن الشحنة بـ «حد يمتد من بالس [مسكنة] مع الفرات إلى قلعة نجم إلى البيرة إلى قلعة الروم إلى سميساط إلى حصن منصور إلى بهسنا إلى مرعش إلى بلاد سيس إلى طرسوس إلى بحر الروم [المتوسط]». عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء،

تقويم البلدان، اعتنى بتصحيحه وطبعه جوزيف توسانت رينود ووليام ماك كوكين ديسلان (بيروت: دار صادر، [د. ت.]؛ باريس: دار الطباعة السلطانية، 1830])، ص 233.

(7) وفق ابن حوقل والاصطخري، جُمعت الثغور إلى الشام، و«بعض الثغور كانت تُعرف بثغور الشأم وبعضها تُعرف بثغور الجزيرة، وكلها من الشأم، وذلك أن كل ما كان وراء الفرات فمن الشأم، وإنما سمّي من ملطية إلى مرعش ثغور الجزيرة لأن أهل الجزيرة بها كانوا يرابطون ويغزون لأنها من الجزيرة وأعمالها». أبو القاسم بن حوقل النصيبي، **كتاب صورة الأرض المعروف أيضاً بكتاب المسالك والممالك والمفاوز والمهالك** (بيروت: دار صادر، [د. ت.]؛ [ليدن: بريل، 1928])، ص 168، وأبو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، **المسالك والممالك**، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني ومحمد شفيق غربال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1961)، ص 53. ويحدد الاصطخري الحدود الشمالية التخومية العليا للشام مع الروم (البيزنطيين) في منطقة الثغور، ويحددها بقوله: «وهي ملطية والحدث ومرعش والهارونية والكنيسة وعين زربة والمصيصة وأذنة وطرسوس». الاصطخري، ص 43.

(8) مادة «الثغور»، في: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة محمد ثابت الفندي [وآخرين] (طهران: انتشار جهان، [د. ت.])، مج 6، ص 203.

(9) يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231-1922**، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ج 4، ص 75. هناك جدل حول هذا العدد، لكن جوهره يشير إلى كثرة الإمارات التركمانية المحلية في هذه الفترة. يُقارن بملاحظات: علي بن صالح المحيميد، «إمارة بني قرمان ودورها السياسي في آسيا الصغرى خلال العصر المملوكي (654-888هـ/ 1256-1483م)»، **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية**، العدد 55 (ربيع الثاني 1433هـ [شباط/ فبراير - آذار/ مارس 2012])، ص 267.

(10) تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 207.

(11) يُقارن بـ: ستانلي لين بول، **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة أحمد السعيد سليمان (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ج 2، ص 415.

(12) طالب محيبس حسن الوائلي، «هزيمة العثمانيين في أنقرة 1402: دراسة في مقدمات الصدام التتاري - العثماني ومجريات الحرب»، **مجلة كلية التربية** (جامعة واسط)، العدد 4 (2008)، ص 145.

(13) في ما يتعلق باسم «ذو القدرية»، فإن الأتراك بشكل عام يلفظونه «دولقادر»، ويرى بعض الباحثين أن الاسم على علاقة بعبد القادر واللاحقة (ية) الواردة في نهاية «ذو القدرية» ترد فقط في الدراسات العربية ليقابل جمع الاسم، أي «ذو القدريين». ورأى فاضل بيات كتابته بشكل «ذو القدرية» أو

«ذو لقدرية» أو «دو لقدرية»، ولم يستصوب كتابته بشكل «ذي القدرية»، أي إخضاع (ذو) لحركات الإعراب مثل «أبو ظبي». والباحث هنا، اعتمد رسم اسم «دلغادر» وتوحيده برسم «ذو القدرية». مراسلة إلكترونية بين الباحث وفاضل بيات بتاريخ 2017/1/20.

(14) أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد (بيروت: عالم الكتب، 1992)، مج 3 ، ص 105، ويلماز أوزتونا، **مدخل إلى التاريخ التركي**، ترجمة أرشد الهزمري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2005)، ص 400-401. يُقارن بـ: بول، ج 2، ص 435، والقرماني، ص 99، 197. ويُنظر أيضًا: عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون 1516-1926** (دمشق: [د. ن.]، 1974)، ص 31.

(15) عباس العزاوي، **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.])، مج 3، ص 212-213.

(16) يُقارن بـ: خليل إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع 1300-1600»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300-1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 1، ص 334.

(17) روبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية (1718-1743)**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983)، ص 59. حول هذه الطريق وموقعها في الاستراتيجية العثمانية، يُقارن بـ: فاضل بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصراً (مطلع العهد العثماني - أواسط القرن التاسع عشر)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 258-259. وأيضًا: غيثاء أحمد نافع، **العلاقات العثمانية - المملوكية (868-923هـ/ 1464-1517م)** (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 181-182. وإينالجيك، «الدولة العثمانية»، ص 333.

(18) الوائلي، ص 145.

(19) إينالجيك، ص 328.

(20) المرجع نفسه، ص 334. ويُقارن بـ: إيرين فرانك وديفيد براونستون، **طريق الحرير**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 190.

(21) ابن الشحنة الصغير، ص 254.

(22) ف. هايد، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، ترجمة أحمد رضا محمد رضا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991)، ج 3، ص 334. يضاف إلى مزايا حلب، بصفتها مصبًّا لأحد تفرُّعي طريق الحرير، أنها كانت مصبًّا لطريق تجارية كبيرة وحيوية أخرى، هي طريق التوابل التي ينطلق من مصبها في ميناء جدة، منتقلًا إلى حلب عبر الطريق البرية مكة - دمشق - حلب. ومن حلب

كانت التوابل تنقل إلى بورصة التي كانت تستوردها بكميات كبيرة وتعيد تصديرها. يُقارن بـ: إيناجيك، ص 355، 494، أو كانت المنتوجات الهندية تصل إلى حلب من طريق هرمز – البصرة التي كانت سلعها المتوجهة إلى سوريا تتفرع عبر دجلة إلى بغداد. هايد، ج 3، ص 332–333.

(23) إيناجيك، ص 113. ويُنظر أيضًا: ابن الشحنة الصغير، ص 252–254.

(24) يُقارن بـ: شوكت باموك، **التاريخ المالي للدولة العثمانية**، تعريب عبد اللطيف الحارس (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 183–184، 188.

(25) أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، مج 8، ص 25.

(26) Claude Cahen, La Syrie du nord à l’époque des croisades et la principauté franque d’Antioche (Paris: Librairie orientale Paul Geuthner, 1940), p. 1.

(27) بروكلمان، ص 411.

(28) بشأن تشييع السُّنّة في تلك المرحلة، كما وصفها كاهن، يُقارن بـ: فرهاد دفتري (معد ومحرر)، **تاريخ الإسماعيليين الحديث: الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة** (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2013)، ص219، وأيضًا: كولن تيرنر، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، ترجمة حسن علي عبد الساتر (كولونيا، ألمانيا؛ بغداد: دار الجمل، 2007)، ص 99–100.

(29) أنتوني غِدِنز، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصيّاغ، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مؤسسة ترجمان، 2005)، ص 105.

(30) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية**، ط 4 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(31) فرنان بروديل، **هوية فرنسا: الناس والأشياء**، ترجمة بشير السباعي، ط 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، مج 2، ج 1، ص 6، 8.

(32) الشيبي، **الصلة**.

(33) فاضل بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2003)، يُنظر أيضًا: بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**.

(34) مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ 16م**، إعداد وترجمة فاضل بيات، تقديم خالد أرن، 4 ج (إستانبول: إرسيكا، 2010)، ج 3.

(35) علي إبراهيم درويش، **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501–1576** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ يُقارن بـ: كوثراني، **الفقيه والسلطان**.

(36) عباس صباغ، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** (بيروت: دار النفائس، 2011).

(37) يُقارن بـ: Fernand Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen, 4ème éd., (Paris: Librairie Arnaud Colin, 1979), tome 2, p. 163.

(38) طالب محيبس حسن الوائلي، **الصفويون: من الطريقة الصفوية حتى تأسيس الدولة** (دمشق: رند، 2011).

(39) أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل سبط بن العجمي الحلبي، **كنوز الذهب في تاريخ حلب**، تحقيق شوقي شعث وفاتح بكور (حلب: دار القلم العربي، 1996).

(40) محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، صححه وعلق عليه محمد كمال، 8 ج، ط 2 (حلب: دار القلم العربي، 1989)، ج 3.

(41) العزاوي، مج 3، ص 50.

(42) الطباخ (1989)، ج 6، ص 65.

(43) رسول جعفريان، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**، ترجمة نصير الكعبي وسيف علي، ط 2 (تورنتو، كندا: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011).

الفصل الأول
الإطار الشيعي الشمال الشامي لتشكُّل الحركة القزلباشية الطور التأسيسي

أولًا: إطار تاريخي - أساس

1 - الهيمنة الشيعية على التركيبة الجماعاتية المذهبية الشامية حتى أواخر القرن الثالث عشر

من ناحية الديموغرافيا الجماعاتية الدينية التاريخية - وفق كمال الصليبي - حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع الهجري في الأقل، كان سكان بلاد الشام بمعظمهم «من النصارى، كما كان معظم المسلمين من المذهب الشيعي»[44]، فلم تكن عملية التسنين المملوكي للجماعات غير السُّنّية والمسيحية انطلقت وتمأسست بشكل منظومي إلا بعد نهاية مخاطر عودة الصليبيين مع النصف الثاني من العقد الأول للقرن الرابع عشر. ونفهم المذهب الشيعي في نص الصليبي هنا بمعنى الجماعات الشيعية الاجتماعية - المذهبية بالمعنى الإثني العام، على فرقها أو جماعاتها المختلفة، أي بمعنى الشيعية التي لحظ ابن جبير (540-614هـ/ 1146-1217م) حين زار بلاد الشام الأيوبية، أنها، من الناحية الجماعاتية العددية، «أكثر من السُّنيِّين»، وذكر من فِرقها «الرافضة والإمامية والزيدية والغرابية والإسماعيلية والنُّصَيرية»[45]، ووصف «الأكثر من هذه البلاد» بأنهم من «أهل المذاهب المنحرفة، والعقائد الفاسدة»، تمييزًا لهم من حالة السُّنّة الشوافع التي وجد أهل منبج وبزاعة في شرق حلب عليها[46]. كما لحظ ياقوت الحموي (ت 626هـ/ 1229م)، الذي زار بلاد الشام الأيوبية بعد ابن جبير، هذه الأغلبية الشيعية في شمال البلاد، فلحظ أن الفقهاء في حلب «يُفْتون على مذهب [الشيعة] الإمامية»[47]، وأن أكثر أهل حمص في وقته «صاروا من غلاة الشيعة، حتى إن في أهلها كثيرًا ممن رأى مذهب النُّصَيرية»[48].

لم تكن الهيمنة الجماعاتية الشيعية مقصورة على بلاد الشام التاريخية حتى نهاية ذلك القرن في الأقل، بل كانت منتشرة في الأقاليم المتاخمة لها، والمتصلة بشريًّا واقتصاديًّا بها، وفي مقدمها الحجاز في الجنوب، والأناضول في أعالي الشمال. أما في ما يخص سكان الحجاز، فلحظ ابن تيمية (661-728هـ/ 1263-1328م) في بدايات القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري أن أكثرهم - أو كثيرًا منهم - يغلب عليهم التشيع أو «الرفض»[49]. ولعل هذه الأغلبية الجماعاتية الشيعية الشامية على بلاد الشام هي ما دفعت ابن تيمية إلى القول إن «دعوة الإسلام» لم تنتشر في هذه البلاد إلا مع الملوك السلاجقة والزنكيين ومَن تلاهم من الأيوبيين، وبحسب قوله، من ذلك التاريخ «انتشرت دعوة الإسلام بالديار المصرية والشامية»[50]. وعلينا أن نفهم من تعبير «دعوة الإسلام» هنا في نص ابن تيمية «أهل السُّنّة والجماعة» بمذاهبهم الفقهية والكلامية المختلفة.

أما الأناضول المتاخمة في حدودها الجنوبية للمناطق العليا من شمال بِلاد الشام التاريخية والمملوكية في

وقت واحد، فتميَّز منذ القرن الثالث عشر بقوة روابطه الصوفية التي شكّلت المرتع الحقيقي للشيعية التي شكَّلت – على حدِّ تعبير إينالجيك – أساس الطرق الدينية الشعبية، أو التديُّن الشعبي الإسلامي، «وكانت تعاليم هذه الطرق تجمع ما بين التشيع والعقائد الباطنية الأخرى، والمنبع للحركات الشعبية الدينية الاجتماعية». وفسرت هذه التعاليم «القوى الخارقة للإمام عليٍّ وأحفاده بالاستناد إلى نظريات الصوفية، وأصبح كثيرون يعتقدون أن النور الإلهي الذي يُفترَض أنه ألهم الإمام عليًّا، قد انتقل من بعده إلى أحفاده، ممّا جعلهم قادرين على تفسير المعاني الباطنية للقرآن الكريم». ويرى إينالجيك أن هذه الاعتقادات «تكاد تكون مشتركة بين الطرق الصوفية في الدولة العثمانية، إلا أنها تأخذ شكلًا متطرفًا عند القزلباش»[51] اللاحقين بدءًا من سبعينيات القرن الخامس عشر.

تمثّل ذلك في كبرى الإمارات التركمانية الأناضولية المتاخمة للمناطق الشمالية الغربية من بلاد الشام، والمتداخلة بشريًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا معها، وهي إمارة بني قرمان التي ورثت سلطنة السلاجقة، ومتحت تديُّنها الشعبي من الدانشمندية البابائية الغالية[52] التي تُحايث بين العرفان الصوفي والتشيع، بينما هناك من يرى أن بابا إسحق الذي تنتسب البابائية إليه، كان رسولًا لشيخ الطريقة بابا إلياس إلى التركمان في الحدود التركية – السورية اليوم وملطية، فيُعتبَر قرمان، مؤسس الإمارة القرمانية، ابن نورة الصوفي – وفق ذلك، أحد أبرز أتباع بابا إلياس[53]، ووفق غب وباون، حافظ آل قرمان على ولائهم لطريقتهم التي «ورثوها عن آبائهم»[54].

ربما يعود احتفاظ بلاد الشام بأغلبيتها المسيحية بالنسبة إلى المسلمين، وبأغلبية الشيعة فيها بالنسبة إلى السُّنّة حتى أواخر ثلاثينيات القرن الرابع عشر في الأقل، إلى أن ما يُدعى سياسة «الإحياء السُّنّي» السلجوقية – النورية الزنكية – الأيوبية كانت في بلاد الشام سياسة سنيّة هيجيمونية، شكلت المدرسة والقضاء أداتيها الرئيستين، وليس الأساليب والسياسات القسرية العنفية المباشرة في التحويل الديني المذهبي القسري، بينما كان التاريخ الاجتماعي – السياسي لهذه العلاقات شديد التعقيد؛ إذ كان سلاجقة حلب والشام الأتابكة متحالفين مع الإسماعيليين النزاريين، لكنهم نظموا، في مجرى الصراع بين قوى السلطة، مجازر لهم في كلٍّ من مدينتي حلب ودمشق لأسباب سياسية، لا لأسباب مذهبية – دينية أو أيديولوجية. واقتصرت سياسة نور الدين زنكي السُّنّية على سياسة «إحياء السُّنّة» الهيجيمونية بوساطة المدارس التي بدأ بها انطلاقًا من مدينة حلب، بينما عادت المدينة في أواخر عهد ابنه الملك الصالح (ت 577هـ/ 1182م)، ثم العزيز ابن الملك الصالح إلى الظهور الشيعي «الرسمي»[55].

ارتبط هجوم صلاح الدين الأيوبي على الإسماعيليين النزاريين في حلب وحواضرها – ولا سيما في منطقة بزاعة والباب، ثم في مصياف – بمجرى الصراع العسكري معهم، وانتهى الصراع بتسوية نهائية بين صلاح الدين وشيخ الجبل، تطور فيها الإسماعيليون النزاريون، وسيطروا على جبل النُّصَيرية. وعلى الرغم من مقاومة أهالي مدينة حلب القاسية لصلاح الدين – ولا سيما الشيعة منهم إبان مرحلة الانتقال من الزنكية أو النورية إلى الأيوبية – شهد العهد الأيوبي مرحلة ازدهار الشيعية في بلاد الشام، تحديدًا في شمالها وشمال

غربها، بفضل رعاية الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين (582-613هـ/ 1187- 1216م) المباشرة الفِرق الشيعية والعرفانية، ومنها الإمامية والإسماعيلية النزارية والنُّصَيرية، وحتى اليزيديَّة المبكِّرة، حيث نزل الظاهر غازي إلى مكان إقامة عُدي ابن أبي البركات في حلب ليزوره[56]، على الرغم من أن بعض المحيطين به كان في ذلك الوقت معاديًا لليزيديين أشد العداء[57]. وتستمد الإشارة إلى اليزيدية أهميتها في هذه المرحلة من كونها ستزدهر خلال القرون اللاحقة في شمال بلاد الشام، وحتى توجيه ضربة عثمانية كبيرة لها في عهد السلطان سليمان القانوني (926-974هـ/ 1520-1566م) في أربعينيات القرن السادس عشر؛ إذ لم يتعرض اليزيديون لاضطهاد أو فتاوى تكفير وإحلال دماء في شمال حلب وغربها مثلما تعرضوا له في الموصل[58]. واستمرت هذه الرعاية للشيعية والفِرق غير السُّنية في مملكة حلب الأيوبية حتى بعد وفاة الملك غازي، إلى حد أن القضاة كانوا - وفق ما لحظه ياقوت الحموي - يزاولون القضاء والأحكام في فترة ما بعد الملك غازي في مدينة حلب وفق الأحكام الفقهية الإمامية[59].

لم تتدخل سياسة «إحياء السُّنّة» النورية - الأيوبية في التديُّن الشعبي مباشرة قط، وظل هذا التديُّن بمنأى عن أي سياسة منظمة فعلية تستهدفه حتى أواخر العهد الأيوبي، ما خلا تكوين تجمُّعات صوفية سُنِّية أو ذات اتجاهات سُنِّية. وخلال الربع الأول من هذا القرن الانتقالي على مستوى البنية المذهبية الجماعاتية الشامية، تميزت العلاقة بين الجماعات الدينية الإسلامية والمسيحية بوتيرة اندماج اجتماعي ثقافي مرتفعة من الناحية الأنثروبولوجية، ولا سيما في شمال بلاد الشام، ومنها وسط سورية الحالية، إلى حد أن شيخ الربوة (654-727هـ/ 1256-1327م) لا ينفي دهشته من أن عدد المسلمين أكبر من عدد المسيحيين في احتفالات عيدي الميلاد والفصح في منطقة حماة. ونفهم من شيخ الربوة أن مركزَي الاحتفالات الطقسية الشامية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين كانا في حماة بالنسبة إلى شمال سورية الحالية ووسطها، وفي بيت لحم في جنوبها. ومن المفهوم مركزية بيت لحم بالنسبة إلى سوريا الجنوبية في هذه المراسم، لكن شيخ الربوة يشير إلى أن حماة كانت تستقطب في احتفالات هذين العيدين كثيرًا من الناس من شمال سوريا ووسطها، من «حمص وشيزر وسلمية وكفر طاب، وأبو قبيس ومصياف والمعرة وتيزين والباب وبزاعة وحلب»، ولا يُخفي دهشته من أن «المسلمين أكثر من النصارى» في هذين العيدين، ومن أن الاختلاط كبير بين النساء والرجال إلى الدرجة التي يحمل فيها النساء من شدة السكر[60].

وكان بعض هذه المناطق الواقعة في ريف حلب الشرقي المنخرطة في طقوس عيدي الفصح والميلاد الشعبية في مركز حماة قد تسنَّن منذ القرن الثالث عشر، حيث كان ابن جبير قد لحظ أن أهل منبج وبزاعة غدوا شافعيين سُنَّة «مطهرين» «من أهل المذاهب المنحرفة والعقائد الفاسدة»[61]، أو غير السُّنيَّة المنتشرة في أكثرية بلاد الشام، لكن يبدو أن تسنُّنها كان اسميًّا بعد المذبحة التي ارتكبها صلاح الدين الأيوبي في حق أهلها الشيعة والإسماعيليين في مجرى صراعه العسكري مع الإسماعيلية وشيعة حلب بوساطة الفرقة «النبوية»[62]، إذ حافظت البلدات غير السُّنّية في شمال بلاد الشام، ومنها وسط سورية الحالية، على مستوى التدين الشعبي بعقائدها، وهو ما تمثل في طقسيتها الدينية - الشعبية الاحتفالية الخليطة مع عيدي الفصح والميلاد التي كانت تجري في حماة في وسط سورية الحالية.

أما في المناطق العليا من شمال بلاد الشام، فيذكر أبو الفداء (672-732هـ/ 1273-1331م) – الذي كان حتى أواخر حياته حاكمًا على مملكة حماة المملوكية بمرتبة «سلطان» – أن المسلمين كانوا يزوِّجون بناتهم من مسيحيين في ملطية[63]. ويبدو أن زواج المسبيات غدا قاعدة زواج منتشر اجتماعيًّا، وليس مجرد «تمتع»؛ إذ كانت الزوجات المسبيات اللواتي ينجبن يتحولن إلى أمهاتِ أولادٍ بطبيعة الحال، ويسري عليهن ما يسري على الزوجة الشرعية، ويصبحن جزءًا «طبيعيًّا» من البنية العائلية للاجتماع. ومن ثمّ كان من نتائج السبي المتبادل تاريخيًّا بين المسلمين والبيزنطيين، ثم مع الصليبيين، حدوث تمازج إثنولوجي كبير في التاريخ الاجتماعي، جعل من التنوع والاختلاف مفتاح فهم البنية الاجتماعية الديموغرافية الشامية.

2- القرن الرابع عشر: قرن التحوُّل الجماعاتي الكبير في بلاد الشام بين الجنوب والشمال

لم تتغيَّر هذه الصورة الجماعاتية – المذهبية العامة لمصلحة المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة التي اعتمدها المماليك رسميًّا إلا بقيام حكم المماليك في مصر وبلاد الشام وفق ما يشير إليه الصليبي[64]. ولم يكن ذلك فوريًّا، لكنه تأخَّر نسبيًّا، نحو خمسين سنة من قيام سلطنة المماليك. ويمكن القول إن القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي هو العتبة التاريخية الأساسية الحرجة في هذا التحوُّل. ويمكن حصر هذه العتبة – على مستوى المتغيرات التابعة أو النتائج – من الناحية الزمنية في المرحلة التاريخية الزمنية الممتدة من حملة كسروان الثالثة في عام 705هـ/ 1305م ضد الفِرَق الشيعية في كسروان – التي انتهت بقتل عدد كبير من أهلها وإجلاء مَن تبقَّى منهم في قيد الحياة إلى خارجها – إلى تصفية حركة الإحياء الشيعية (الإمامية) للمرجعية في عام 786هـ/ 1384م التي قادها شمس الدين بن محمد مكي الجزيني (734- جمادى الأولى 786هـ/ 1333- 9 تموز/ يوليو 1384م) المعروف في التاريخ الشيعي لجبل عامل بـ «الشهيد الأول»، وأُعدِم بحكم قضائي «بالسيف، ثم صُلِب، ثم رُجِم، وأُحرق بدمشق 'بتهمة' النُّصَيرية»[65].

وبين هذين التاريخين، كلَّف السلطان المملوكي نائب المملكة الطرابلسية في عام 717هـ/ 1317م بتسنين النُّصَيرية في قرى المملكة، وتحديدًا في منطقة ما يُعرف حاليًّا بجبال العلويين، والضرب بشدة على مَن يعارض من أعيانهم هذه السياسة[66]، ثم ضرب حركة المهدي النُّصَيري (العَلوي) في 17 ذي الحجة 717هـ (19 شباط/ فبراير 1318م) في ريف بلدة جبلة الجبلي في جبال النُّصَيرية[67]. ويبدو أن «ضريبة القرش» فُرضت على النُّصَيرية في إثر إخماد حركة المهدي، وهو ما أشار إليه ابن بطوطة (703-779هـ/ 1304-1377م) بضريبة الرأس، بعد إخماد تمرد المهدي النُّصَيري (17 ذي الحجة 717هـ/ 19 شباط (فبراير) 1318م) في جبلة على أساس سياسة الروك (التحرير) ومسح الأراضي وتقدير الضرائب المملوكية، رافعًا شعار «أن المقاسمة بالعشر لا غير، ليُرغّب الفلاحين فيه»[68] من أنه قد عُفي عن النّصَيريين شرط «دفع دينار عن كل رأس منهم إن حاول [أمير اللاذقية] إبقاءهم[69]. غير أن الوثائق العثمانية اللاحقة أشارت بوضوح إلى أن «ضريبة القرش» كان معمولًا بها في العهد المملوكي تجاه النصَيريين، فأبقى العثمانيون

العمل بها كما كانت في العهد المملوكي. وتشبه هذه الضريبة ضريبة القرش المفروضة على كل رأس (رجل) من أهل الذمة[70].

وفي خلال القرن الرابع عشر الميلادي، تطورت السياسات السُّنّية المملوكية تجاه الشيعة الذين غدوا بمنزلة الآخر المسلم في هذا القرن، لينذر نائب السلطنة المملوكي في دمشق في 25 جمادى الآخرة 764هـ (10 نيسان/ أبريل 1363م) «بمنع أهل صيدا وبيروت وأعمالهما من اعتقاد الرافضة والشيعة وردعهم، والعودة إلى السُّنة والجماعة»، تحت طائلة «استئصال» هذه «العصبة الملحدة»[71]. وفرض السلطان برقوق (784–801هـ/ 1382–1399م) في سياق هذه السياسة على «الأشراف» في عام 784هـ/ 1382م أن تُلَف عصائب خضر على العمائم[72] لتمييزهم طائفيًّا من المسلمين السُّنّة، أسوة بفرض «الغيار» على أهل الذمة. وكان فرض «الغيار» هنا على المستوى التمييزي المطلق من قبيل إهانة أهل الذمة وتهميشهم، «صَغارًا وذلَّة»، كما أدلجها ابن قيِّم الجوزية[73]. ودفعت هذه السياسة المملوكية كثرًا من شيعة «السواحل» إلى التسنُّن بما يتخطى حدود تسنُّن التقية، ووصفهم من الشيعة – على حد ما يورده جعفر المهاجر – بـ «أهل الشيعة المتسنِّنين»[74]، بينما لم تتعرض الشيعية في شمال بلاد الشام (المملوكية) – أي ما يشمل مناطقها العليا المتاخمة للأناضول، المتمثلة في منطقة الثغور الجزرية – الشامية التاريخية – قَطُّ لمثل هذا النوع من سياسات الحملات والاضطهاد والتمييز.

وبينما كان إعدام ابن مكي الجزيني العاملي يجري بوصفه خاتمة إخماد الحركة الشيعية في جبل عامل أو جنوب لبنان، وتمزيقها بين الشيعة الملتزمين بحركة الإحياء الشيعي و«المستنِّنين» أو «المرتدين» عن الشيعة، بحسب التعبير الشيعي، فإن شمال بلاد الشام – ولا سيما المركز الشيعي الصلد والحيوي في منطقة الفوعة الشيعية – كان يستقبل أنصار ابن مكي الفارين، وكان في عدادهم بعض أفراد عائلة «الشهيد الأول» من آل شمس الدين، وابنه الشيخ محمد علي ابن الشيخ تقي الدين الذي ينتمي إلى عائلة شمس الدين، أي إلى عائلة الشهيد الأول، حيث سيقيم في الفوعة، ثم سينتقل منها للدراسة الدينية في العراق، وسيعود – وفق حسن الصدر، صاحب **تكملة أمل الآمل** – إلى وطنه، «ليكون المرجع العام لشيعة تلك الأطراف»، ثم سيخلفه ابنه الشيخ إبراهيم من بعده[75].

3- شمال بلاد الشام ومحدودية قمع الشيعية

كانت امتدادات هذه السياسة المملوكية المباشرة ضد فِرق الشيعة إلى شمال بلاد الشام محدودة، ولم تحدث عملية قمع جماعي للشيعة إلا في ثلاثينيات القرن الرابع عشر، في إثر قتل نائب حلب المملوكي أحدَ الشيوخ الشيعة المتهم بالزندقة من شيوخ المناطق الشيعية الحضرية الحلبية، ما أدى إلى هياج هذه المناطق ضد السلطة المملوكية، وتمثّل مركز الهياج في سرمين ومناطقها[76]. هيمنت على هذه المناطق الفِرق الشيعية الإسلامية، ولا سيما منطقة الجبل الأعلى في شرق قرية كفر تخاريم وجنوب شرقها، ومنطقة جبل باريشا الذي يشرف من الناحية الجغرافية على منخفض سرمين المغلق[77]. وتقع هذه المناطق الجبلية في إطار ما كان يطلق عليه

المؤرخون والجغرافيون الشاميون والمسلمون اسم «جبل السماق»، الذي رصَد شيخ الربوة في أواخر الربع الأول من القرن الرابع عشر - أي الحقبة التي قُتِل فيها الشيخ «الزنديق» - هيمنة الإسماعيلية والنّصَيرية عليه[78].

يحتاج هذا الموقف المتناقض أو المتعارض في السياسة «الشيعية» المركزية المملوكية إلى محاولة تفسير تاريخي. وتتمثل محاولة هذا التفسير في أن المتغيِّر المستقل الأمني - الاستراتيجي، وتبعًا له الضريبي، الذي حكم العلاقة بين المماليك وشيعة جنوب بلاد الشام الغربية لم يكن قائمًا في شمال البلاد. ويتحدد المتغيِّر المستقل هنا في إخضاع شيعة الجنوب الغربي من بلاد الشام للسلطة المملوكية المركزية في دمشق أو طرابلس، لسببين أساسيين: تحصيل الضرائب والخوف من مخامرة الشيعة هجمات صليبية محتملة على السواحل. ومن ثمّ، فإنه متغير اقتصادي استراتيجي - عسكري، لكنه تغذى في شرعنته من البراديغم الذي ركَّزه ابن تيمية بشأن مخامرة الفرق الشيعية والصوفية العرفانية التتارَ والصليبيين في خلال سنوات الصراع المملوكي - الإيلخاني، وأعادت المؤسسة الفقهية المملوكية الأشعرية إنتاجه ضد الفِرق الشيعية والصوفية العرفانية، على الرغم من خصومتها الشديدة مع ابن تيمية، واضطهادها أتباعَه، بينما لم يكن هذا المتغيِّر قائمًا في شمال بلاد الشام، الذي غدا - حتى مناطقه العليا المتاخمة للأناضول التي تسودها النزعات الشيعية - مملوكيًّا، بل خضعت إمارات تركمانية أناضولية بارزة للتبعية الاسمية للمماليك، من أهمها وأقواها إمارة بني قرمان التي اعتبرت نفسها وريثة السلطنة السلجوقية، وكان أمراؤها متسنِّنين رسميًّا، لكن قاعدتهم البشرية كانت شيعية غالية.

بينما كان شيعة كسروان متهمين بمخامرة التتار والصليبيين أو التواطؤ معهم ضد المماليك، وإيذاء الجنود المماليك إبان هزيمتهم أمام التتار حين احتلوا بلاد الشام، لم يكن بإمكان حتى ابن تيمية، الذي أفتى بحملة كسروان الكبرى الثالثة، اتهام شيعة شمال سوريا بهذه المخامرة إلا ظنًا حرص الشيخ على ألا يتعداه إلى اليقين[79]، إذ كان شيعة شمال سوريا، تحديدًا أرياف حلب الشيعية، من أبرز ضحايا جيوش غازان، وهذا نفسه ما أشار ابن تيمية إليه، وتؤكده المصادر الأخبارية التاريخية المقارنة[80]. وشكلت الشيعية الغالية لدى الإمارات التركمانية، الخاضعة رسميًّا للمماليك، أيديولوجيا عقيدة «غزو» العالم البيزنطي أو «الجهاد» ضده وتقويضه، وصولًا إلى نهايته على أيدي العثمانيين بالسيطرة على القسطنطينية في مرحلة السلطان محمد الثاني الملقب بالفاتح (855-886هـ/ 1451-1481م).

4- الاستقطاب السُّنّي - الشيعي في حواضر حلب: المعرة/ الفوعة

كانت ثلاثينيات القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي قد شهدت في مدينة حلب هجمة كبيرة شنّها الفقهاء على الطرق الصوفية العرفانية في المدينة، في سياق الصراع الناشب بحدة يومئذ بين الفقهاء والعرفانيين، وهو الذي سيمثّل أحد أبرز الاستقطابات في المدن الشامية والمصرية طوال العهد المملوكي. وعبَّر عن ذلك ابن الوردي بغسل كتب ابن عربي بالماء في مدينة حلب[81]، وشكّل الاستقطابُ مع الشيعية

عمومًا جزءًا من هذا الصراع مع العرفانيين في سياق السياسة الفقهية السُّنّية المملوكية العامة المعادية للشيعية. ونشأ بنتيجة الاستقطاب في مناطق حلب الحضرية مركزا المَعرَّة والفَوْعة، الكثيفان زراعيًّا وبشريًّا. ووفق ابن الوردي، كان مقر «الداعي إلى السُّنّة» في مَعَرَّة النعمان، بينما كان مقر «الداعي إلى التشيُّع» في الفوعة[82].

كانت بلدة الفوعة مركزًا شيعيًّا كثيف السكان، بسبب خصوبتها، من هنا حملت اسم الفوعة[83]. لكنها نشأت، وفق واحد من أوائل المؤرخين التاريخيين – الأنثروبولوجيين السوريين الرواد، وهو وصفي زكريا، بعد انهيار الدولة الحمدانية، وشكلت منذ ذلك الحين مركز الشيعة في غرب حلب[84]. ويبدو أن نائب حلب المملوكي سيف الدين قبجق قتَل، في سياق هذا الصراع في ثلاثينيات القرن الرابع عشر، الشيخ منصور، شيخ سرمين المتهم بالزندقة، وهو ما سبّب – على حد تعبير ابن الوردي، المزامن للأحداث –حدوث «فتن» في سرمين ومناطقها[85] السهلية والجبلية، ولا سيما إقليم الجزْر الذي يقع شمالها ويغطي في قسم كبير منه جبل السماق[86]. وتمكَّنت السلطات المملوكية، بالتدريج، من تنصيب قُضاةٍ سُنَّة في إقليم الجزْر والمناطق الجبلية في جبل السماق والجبل الأعلى، والانتشار في مناطق الجبل الأعلى غرب حلب وجنوب حارم، وتطل شمالًا على سهل العمق، وهي مناطق ذات أغلبية إسماعيلية – نصيرية وفق رصد شيخ الربوة لها، وهو يصف الجماعتين بـ «الغلو»، لكنه يخص الإسماعيليين بصفة «الملحدين»[87].

يمكننا أن نضيف إلى ذلك الجماعتَيْن الدرزية واليزيدية. وفي نهاية الأمر، نصَّب المماليك في إقليم الجزْر وجبل السماق قضاة سُنَّة، لكن يبدو أن هؤلاء القضاة كانوا متسنِّنين «تقيَّةً»، لا فعلًا. ومن هذا القبيل، حالة القاضي عماد الدين إسماعيل ابن التيراج الفوعي، قاضي الفوعة وأريحا وسرمين (ت 855هـ/ 1452م) الذي كان قاضيًا على المذهب الشافعي، ومنسوبًا إلى التشيُّع معًا[88]. وحالة القاضي السُّنّي للبلدات الحضرية الدرزية في الجبل الأعلى، الذي كان – على الأرجح – درزيًا مستترًا بالتسنُّن لضمان تعيينه قاضيًا، لذا كان يُتهم من فقهاء حلب بانحلال العقيدة[89]. وبحلول منتصف القرن الخامس عشر، رصد مؤرخ حلب ومحدثها، الحافظ سبط ابن العجمي، المعروف بأبي ذرٍّ (ت 884هـ/ 1480م)، أن «اعتقاد» أهل الجبل الأعلى – وفي عداده كَفْر تخاريم المعاصرة حتى بلدة سرمين، وبلدة أرمناز – «سيِّئ»[90]، وفي ذلك ما يعني أنهم «منحرفون» عن مذهب «أهل السُّنّة والجماعة».

أما الفوعة، فغدت مركز التشيُّع الإمامي الصلد في غرب حلب، واتسمت بطرد المتسنِّنين من فضائها الجماعاتي الاجتماعي، بحيث كان المتسنِّنون مضطرين للهجرة إلى خارجها بسبب ارتفاع المخاطر عليهم[91]. ويشير ابن الوردي نفسه في هذا السياق إلى أن الفوعة طردت المتسننين منها إلى خارجها[92]، بينما استقطبت الشيعة من خارجها. واستمر التكوُّن الشيعي في الفوعة جماعة محلية طاردة لآخَرها – أي السُّنّة هنا – حتى مجيء العثمانيين، بل وما بعد سيطرتهم على بلاد الشام، فلم يتورع أهل الفوعة حتى ما قبل الفتح العثماني بقليل عن طرد نقيب الطالبيين، أحمد بن عز الدين أبي المكارم حمزة (ت 915هـ/ 1510م) من الفوعة لمَّا عُيِّن لقضائها، بسبب تسنُّنه، شر طردة، كما منعوا جميع الأشراف الذين تسنَّنوا من القضاء فيهم، حتى إنهم

كادوا يقتلونهم[93]. وواصلوا ذلك بعد السيطرة العثمانية، حيث تحشَّد أهل الفوعة في تحقير الشريف شرف الدين عبد الله، خال مؤرخ أعيان حلب ابن الحنبلي، وأشهروا في وجهه «السيوف» لمّا زار الفوعة، بسبب تسنّنه[94]، بحيث يمكن القول إن الفوعة اكتسبت في سياق الصراع مع التسنُّن نوعًا من الجماعة الأهلية المتجانسة الطائفية المتراصَّة على نفسها تجاه الآخَر السُّنّي، أو الملتحمة داخليًّا أو ذاتيًّا، أي التكوُّن الجماعاتي للشيعية المذهبية في طائفة متراصة اجتماعيًّا تجاه السُّني الذي غدا منذ قرنين في الأقل بمنزلة «الآخر» بالنسبة إليها، كما غدت خارجه[95]. وبهذا المعنى، غدت جماعةً تعتنق جماعيتها المذهبية اجتماعيًّا (Communitarism) في جماعة محلية مذهبية. ومن هنا، كانت تُرغِم المتسننين من أهلها في العهد المملوكي على مغادرتها، حيث إنهم لن يعودوا إليها إلا تحت الضغط المملوكي الرسمي، ولمدة يبدو أنها كانت موقتة. هكذا، استمر وضع الفوعة حتى أوائل السيطرة العثمانية على بلاد الشام. وهو موضوع الفصول المقبلة.

ثانيًا: الحركة الأردبيلية الجديدة العلوية أو القزلباشية

1- تحديد المصطلحات - المفاهيم: القزلباشية والعلوية في سياقهما التاريخي

نعني بمصطلح الحركة الأردبيلية الجديدة، إجرائيًّا، التحول الذي بدأ به الشيخ جنيد الأردبيلي (تولى مشيخة الطريقة بين عامي 849-850هـ/ 1446-1447م) في بنية الدعوة الأردبيلية (الصفوية) التاريخية، من طريقة سنِّية دعوية، إلى طريقة جهادية شيعية. وتابع ابنه حيدر (864-893هـ/ 1460-1488م) هذا المسار، فأكمل التحول، وأوجد - على غرار نهج الطرق الصوفية في صنع «تيجانها» الدالة عليها، والمميِّزة لها سيميولوجيًّا - «تاجًا» سيميولوجيًّا رمزيًّا لهذا التحول، يمثِّل خزان معانيها، وعصارة سردياتها، وهي المعاني التي لا تتمثّل سيميولوجيًّا في منظور الأنثروبولوجيا التأويلية إلا في «رموز صلبة محسوسة مختزِنة للمعاني»[96].

إلى هذا النوع من الرموز ينتمي «التاج الحيدري» (العمامة)، الذي تُمثل طيَّاته الحمراء الأئمة الاثني عشر رمزيًّا، ولهذا وُصِف الأردبيليون الجدد من خصومهم - نسبة إلى لون التاج الأحمر - باسم «القزلباشية» الذي يدل ربما على «الجهادية» أو قيمة «الغزو» في العقيدة الأردبيلية الجديدة، لكنه ارتبط بتقليد سابق لتركمان الأناضول الذين ارتبط بهم مفهوم «الغزو» أو «الجهاد»؛ إذ كان هذا اللون - كما يشير أوقطاي آصلان آبا - هو «اللون القومي للترك لآماد طويلة، مهما اختلفت درجات هذا اللون» بحسب تعبيره[97]. وكان لون قماش البيارق العثمانية السلطانية، ومنها بيرق السلطان سليم الأول، الأحمر. وكان غلاة الشيعة التركمان - منذ أيام الثورة البابائية الشيعية الغالية في منطقة كَفر سود ومرعش في شمال بلاد الشام ضد السلاجقة في القرن الثالث عشر - يعتمرون هذه العمامة الحمراء كما يشير كوبريلي، لكن الجديد هو طيَّاتها الرمزية الاثنتي عشرة. وتستمد ملاحظات كوبريلي السيميولوجية أهميتها من كونها تشير إلى العلاقة الوثيقة

للحركة الأردبيلية الجديدة (الصفوية) مع البابائية، وعمومًا سيشتهر تركمان المناطق الحدودية عمومًا، أو «الأج» أو الغزاة (الجهاديون)، باعتمار القلنسوة الحمراء[98]، وسيُعرَف هؤلاء العامة بالقزلباش[99]، بينما آثر مَن أُطلِق عليهم اسم «القزلباش» صفة «العلوية»[100]، وسيصفهم السلاطين العثمانيون لاحقًا، بعد اندلاع الصراع العثماني – الصفوي، باسم «القزلباش»، تحقيرًا لهم، لكن هؤلاء السلاطين سيستخدمون في فترات الهدوء في العلاقات العثمانية – الصفوية الاسم الذي يتسمَّى به «القزلباش»، وهو اسم «العلوية»، وسيصفونهم بـ «العلويين»[101].

وعلينا أن نفهم «العلوية» هنا في وصف القزلباشيين أنفسَهم، بمعنى الانتماء إلى المغالاة العرفانية بالإمام علي بن أبي طالب، والقول بخصائصه التكوينية الإلهية فوق البشرية، وليس بالضرورة نسبة إلى ما يعنيه مصطلح «العلوية» في الحقل التداولي الحديث الراهن من حيث ارتباطه بفرقة محددة، هي التي كان يُطلَق عليها تاريخيًّا اسم «النُّصَيرية»، مع أنه كان لا يزال مشارًا إلى النَّصَيرية في تركيا حتى في أوائل عشرينيات القرن العشرين بأنها قزلباشية[102]، وهذا التمييز لا ينفي أن البكتاشية والنُّصَيرية فرقتان شقيقتان تمايزتا لاحقًا، إذ تتطابق «أقوال» النُّصَيرية مع أقوال البكتاشية بشكل شبه تام وفق هاشم عثمان[103]. بل ويشير مؤرخ نصيري محلِّي، هو الشيخ أحمد علي حسن، إلى ظاهرة انتشار تسمية «السلاطين» «في كثير من القرى» في شرق صافيتا وشمالها. ويخمِّن، على طريقة تخيل التاريخ، أن «السلاطين» هؤلاء كانوا من «العجم»، وجاؤوا إلى صافيتا بوصفهم دعاة للصفويين، «لأن الصفويين كانوا من حمَلة عقيدة التصوف الشيعية»، وباتت مقاماتهم مقدسة لدى النُّصَيريين[104].

في حوادث الصراع مع الشيخ جنيد، تلك التي أشار إليها سبط بن العجمي، حدثت مواجهة بين الشيخ وأنصاره من جهة ومعارضيه المدعومين من المماليك من جهة أخرى، فقُتل في الصراع أحد أمراء التركمان في الجبل الأقرع[105]؛ وهذا الجبل منطقة جبلية تقع جنوب جبل الأمانوس أو «اللكام»، كما حدده الجغرافيون العرب الكلاسيكيون، وأصل تسمية «اللكام» سرياني (طورا أكَّاما)، وفي التركية قره داغ، وفي اليونانية أمانوس[106]. وينحصر جبل اللكام (الأمانوس) من الناحية القوسية بين وهدة العاصي (قره صو الانهدامية) التي تفصلها عن كتلة جبل الكرد (كرد داغ) وكتلة الأقـرع والباير من الشرق، وخليج الإسكندرونة من الغرب، ويتجه من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي حتى خليج السويدية على الساحل «السوري»، مغطى بغابات الصنوبر والأرز والسنديان، وغيرها من القمم حتى يلامس البحر[107]. ويُدعى قسمه الجنوبي باسم الجبل الأقرع المؤلف من الناحية الجيولوجية من نجد جبري، وتعلوه صخور بركانية خضراء. وكانت منطقة الجبل الأقرع منطقة توطُّن بشري مبكر بسبب وفرة مياهها، وانحدار نهر قنديل منها نحو سهل اللاذقية الخصب. وتُعتبر هضاب البسيط والباير اليوم الوفيرة الأحراج (الواقعة في النطاق السيادي الحديث للأراضي السورية) جزءًا منه، ليمتد في حدوده الحالية بين البهلولية وكسب، وينتهي في رأس البسيط[108].

تميزت قرى هذا الجبل منذ أواخر العهد المملوكي من الناحية الإثنية بتركمانيَّتها، حيث لحظ ابن الجيعان،

مؤرخ رحلة السلطان قايتباي (872–901هـ/ 1467–1496م) من مصر إلى أقصى بلاد الشام في عام 882هـ/ 1477م أن لغة الأهالي من اللاذقية إلى البيرة (بيره جك) في شمال اللاذقية وحلب، وصولًا إلى مدينة أنطاكية، هي التركية، بينما يتحدثون في البيرة بالعربية أكثر من التركية[109].

وفي التاريخ النُّصَيري الخاص، يشير ديك دوز إلى أن التراث العَلوي (النُّصَيري) يمتلئ بتمجيد ذكريات أولئك الذين اضطهدهم العسكر العثماني في فترة تصفية القزلباشية في الأناضول[110]؛ فالقزلباشية أو العلوية انتشرت قبل تأسيس الدولة الصفوية في أنحاء الأناضول، غير أن انتشارها تركز – على حد تشخيص فاروقي – في الجزء الجنوبي الغربي من الأناضول خصوصًا[111]. ويتميز هذا الجزء بخليطه الإثني المعقَّد الذي ينتمي مذهبيًّا إلى ما سمَّته دراسات «التختجية»[112]، والتختجية فرقة علوية ذات بصمات حروفية – بكتاشية غالية قوية عليها، وكانت ممتدة لدى عشائر الورساق في الأراضي التي تبعت إمارة آل رمضان (التابعة للمماليك) في إقليم أضنة[113]. وهي – وفق بعض الدراسات – ذات منابت عشائرية وإثنية مختلفة، قام تجمُّعها على أساس اعتقادي شيعي علوي (غالٍ)، لا على أساس إثني، فلا يُعرف – وفق الوائلي – أصلٌ عشائري لها[114]. غير أن القلقشندي يشير في زمنه، في معرض تحديده الإثني اللغوي للتركمان في «الممالك الشامية»، إلى أنهم «طوائف كثيرة، وجماعة كبيرة»، ويَعُد منهم طوائف عدة، مشيرًا إلى أن تركمان طرسوس هم من «الورسق»، بينما تركمان حلب هم من «الأوشرية»[115]، وهذه العشائر (الأخوية) التي يدعوها القلقشندي بـ «الورسق» كانت أول من احتضن الشيخ جنيد حين أبعده جهانكير عن أردبيل.

2– نفي الشيخ جنيد من أردبيل إلى مدينة حلب

بدأ الشيخ جنيد عملية إعادة بناء الطريقة الأردبيلية (الصفوية) الدعوية التقليدية في حركة أردبيلية جديدة، ستحمل لاحقًا اسم «القزلباشية» أو «الصفوية»، انطلاقًا من مركز الدعوة في أردبيل بأذربيجان. لكن بناءه التأسيسي لها لن يتبلور إلا في شمال بلاد الشام، الذي سرعان ما سيشكل أحد الخزَّانات البشرية الكبرى في الطور التأسيسي للحركة الأردبيلية الجديدة أو الصفوية. وخوفًا من طموحاته السياسية السلطانية، أرغمه جهان شاه بن قرا يوسف، زعيم القرا قوينلو الشيعة في جنوب إيران وغربها، على مغادرة أردبيل تحت طائلة تهديمها إن لم يغادرها؛ إذ كان يخشى يومذاك – مع أنه شيعي (غالٍ) – من تشيُّع الشيخ جنيد (الغالي)، ومن استغلاله حركة المشعشعين الشيعية التي كانت تتقدم في أراضيه[116]. وكانت الحركة المشعشيَّة شيعية إمامية اسميًّا، لكنها في إيمانها العرفاني الوثيق الصلة بالتدين الشعبي تضرب جذورها – وفق جعفريان – «في التعاليم القريبة من الغلو، وبعض الأفكار التأويلية». وقادها محمد بن فلاح، أحد تلامذة الشيخ أحمد بن فهد الحِلِّي (ت 841هـ/ 1437م)، وتمكَّن في عام 845هـ/ 1441م من إقامة «دولة فاعلة ذات سلطة»، سيطرت على حدود بغداد حتى الخليج، واستمرت حتى عام 1176هـ[117]. وكان محمد بن فلاح متصوفًا اثني عشريًّا، لُقِّب بـ «المهدي»، ويشار إليه في كتب تواريخ الأعيان الشيعة بأنه «محمد الملقب

بالمهدي بن فلاح الموسوي الحويزي المشعشعي»، وكان – وفق الخوانساري الأصفهاني – عالمًا له كتاب **سيف الشيعة في الحديث**، وكتاب **حق اليقين في الكلام**، وكتاب **برهان الشيعة في الإمامة بالخصوص**، و**الحجة البالغة** أيضًا في علم الكلام، إضافة إلى رسائل شيعية أخرى، منها **رسالة الاثنا عشرية في الطهارة والصلاة**[118]. وكان المشعشعون محاربين، اشتُهر عنهم في الأسطورة أنهم «يأكلون السيف»[119]. وتنسب تواريخ الأعيان الشيعة المعتنية بالتاريخ الميتاميثولوجي للأعيان وكراماتهم – أي التاريخ الذي يركز على الميثولوجيا بوصفها من مستويات اهتماماته الأساسية – إلى ابن فهد الحلي أنه «تنبأ بظهور السلطان شاه إسماعيل الصفوي»[120] قبل أن يولد.

تمثَّل خوف جهان شاه الأكبر من احتمال سيطرة الشيخ جنيد على مدينة أردبيل التي لو تمكن من السيطرة عليها لسيطر على مدينة كانت تُعتبر منذ النصف الأول من القرن الرابع عشر «أكبر مدن أذربيجان»[121]. ويبدو، تبعًا لذلك، أن مشكلته مع الشيخ جنيد كانت بسبب تطلعاته السياسية السلطانية، ولم تكن بسبب الطريقة الأردبيلية نفسها، فاكتفى جهان شاه بنفي الشيخ جنيد والمقربين منه، ومنح موارد الدعوة المادية والرمزية في أردبيل لمنافسه وعمِّه الشيخ جعفر بن علي سياه شاه الذي كان يدَّعي الأحقية في قيادة الطريقة الأردبيلية[122].

في ضوء هذا التهديد، غادر الشيخ أردبيل مرغمًا، وغدا ألدَّ عدو لجهان شاه. ويبدو أنه أرسل إلى السلطان العثماني مراد الثاني (824–855هـ/ 1421–1451م) طالبًا أن يلجئه مع أنصاره داخل أراضيه، ويمنحه «إقطاعة» فيها. لكن السلطان اعتذر عن عدم قبوله ذلك، وردَّ على هدايا الشيخ بهدايا مالية مقابلة، فلجأ الشيخ في عام 853هـ/ 1449م إلى خصومه في إمارة بني قرمان التابعة رسميًّا للمماليك، التي كان أهلها وحكامها بمعظمهم من الشيعة العلويين، بالمعنى الأناضولي للشيعية العلوية (الغالية)، وربطتهم علاقات وثيقة مع دار الإرشاد في أربيل. غير أن مناظرته مع الشيخ عبد اللطيف، أحد علماء السُّنّة في قونية، في موضوعات دينية دفعت إلى تكفيره هو وأتباعه[123]، فلجأ في إثر ذلك إلى عشائر الورساق الشيعية العلوية المجاورة للقرمانيين التي كانت تنتمي بدورها إلى الفرقة التختجية (البكتاشية – الحروفية)، وكانت هذه العشائر تنتشر في نطاق الإمارة الرمضانية (المملوكية)، أي في منطقة أضنة، وصولًا إلى طرسوس في أعالي الشمال الغربي لبلاد الشام، وهي منطقة متاخمة لإمارة بني قرمان، غير أن ضغوط فقهاء قونية لاحقته إلى إمارة بني رمضان التي كان أمراؤها يعتنقون السُّنّية رسميًّا، بينما كان التدين الشعبي الذي يهيمن على رعاياها هو التدين الشيعي (الغالي)، فاضطُر الشيخ إلى اللجوء إلى المركز الصفوي في مدينة حلب[124].

كان تسنّن قطاعات بشرية من هذه المدينة الشيعية منذ أربعة قرون في الأقل، والتي لجأ إليها الشيخ جنيد، حديث العهد نسبيًا، تحت ستار التقية والتمذهب الفقهي بالشافعية، أو تحت ستار الصوفية العرفانية. وكان في المدينة مركز أردبيلي مندمج في المنظومة الصوفية الجماعاتية للمدينة، وهي المنظومة المتغلغلة في النشاط الحرفي للأسواق، حيث كان رئيسه جزءًا طبيعيًّا من منظومة أعيان مدينة حلب، وهو الشيخ محمد ابن الشيخ أويس الأردبيلي الذي زوَّج الشيخ جنيد حين جاء إلى المدينة بأخته[125].

في ضوء بناء المعلومات الغزيرة – لكن المتناثرة – التي يوردها ابن الحنبلي في ترجمته لأعيان حلب، يمكن استنتاج أن المدينة كانت تعج بالطرق الصوفية المختلفة، وهي طرق جماعاتية عقائدية أخوية كانت مميَّزة سيميولوجيًا بنظام لباسها وطقوسها، مثل الهمذانية؛ الوفائية؛ الأحمدية السطوحية؛ الأحمدية القادرية المزيجة منهما؛ الأدهمية؛ القلندرية؛ الشاذلية؛ البسطامية؛ الأويسية؛ الكيزوانية؛ الأردبيلية ...إلخ، إلى الدرجة التي يشير فيها الفاخوري وعبَّارة – من محققي تلك الفترة – إلى أنه «... ليس هناك من مذهب أو دين إلا له مسجد أو بيعة أو رمز مشهور تقدسه أتباعه»(126). وكان بعض هذه الطرق – تبعًا لعلاقات المحايثة بين العرفان والتشيع – ذات طبيعة هرطقية ظاهرة في المنظور الفقهي السُّنّي المؤسسي لها، مثل الأويسية الوثيقة الصلة بالمهدوية الشيعية، والقلندرية اللتين تميّز أتباعهما بحلق رؤوسهم وشواربهم، والكيزوانية التي كان أتباعها يرتدون ألبسة غريبة، ويعلقون العظام حول رقابهم وهم يطوفون في الشوارع والأسواق(127). وكان أتباع القلندرية يُعرفون أيضًا بالجواليقية، وبدأ انتشار طريقتهم في بلاد الشام بعد عام 610هـ، ومنها إلى «بقية البلاد»، «وشرطها حلق اللحية والحواجب، ولبس الشعر الثقيل، والحفاء، وعدم الأسباب كافة»(128). وكان أتباع الكيزوانية ينتمون في معرفتهم الإلهية إلى «الفرع الباطني من التصوف»، وفق تعبير غب وهارولد باون(129)، ويمثّلون حالة التدين الشعبي السائدة في الأرياف شمال بلاد الشام والأناضول.

3– اندماج البدريين والحروفيين الحلبيين في الحركة الأردبيلية الجديدة

كان أخطر أعمال الشيخ جنيد على مستوى إعادة بناء الحركة الأردبيلية الجديدة هو استيعاب الحروفيين في حلب وشمالها. كانت مدينة حلب قد تحولت إلى مركز قيادي للحركة الحروفية في الأناضول وأذربيجان في إثر سحل فضل الله النعيمي، بفتوى من الفقهاء في أذربيجان، في الأزقة والشوارع، ثم قتله بصورة مأساوية(130). وتسبب هذا القتل بخروج قادة الحروفية من شيروان وباكو إلى آسيا الصغرى (الأناضول) (131)، وكان من أبرزهم عماد الدين نسيمي الذي طاف بنفسه أنحاء الأناضول، وسعى إلى نشر مذهب الحروفية فيه ليستقرَّ أخيرًا في مدينة حلب(132)، وليتخذ منها مركزًا لإعادة صوغ الحركة الحروفية.

تمكَّن النسيمي من نسج علاقات وثيقة مع الأمراء التركمان في المناطق العليا المملوكية من شمال بلاد الشام أو المتأثرة بنفوذ المماليك، وكان في مقدمهم آل دلغادر التابعون اسميًّا للمماليك في مناطق مرعش وألبستان وأعزاز وكِلّس في شمال حلب، وعثمان قره يولك (العلقة السوداء) (780هـ–839م/ 1387–1435م) الذي يُعتبر المؤسس الحقيقي لإمارة الآق قوينلو، أو «سلطنتهم»، المسيطرة على ديار بكر ونواحيها(133). ونتيجة علاقته بالأمراء التركمان الذين حكمت دينامية التمرد العلاقة بينهم وبين المركز المملوكي، قرر السلطان المملوكي، المؤيد أبو النصر شيخ المحمودي (815–824هـ/ 1412–1421م)، التخلص منه، لكن فقهاء مدينة حلب بمعظمهم، ما خلا القاضي الشافعي، أحجموا عن إباحة دم النسيمي، فلم تعرف مدينة حلب ما كانت عرفته مدينة دمشق على نحو متواتر من قتل الغلاة العرفانيين بتهمة «الزندقة» أو «النُّصَيرية»، فقرر السلطان المملوكي المؤيد قتله سياسةً، بأن «يُسلَخ، ويُشهر بحلب سبعة أيام،

وينادَى عليه، ثم تُقطع أعضاؤه، ويُرسَل شيء منها إلى علي باك بن ذي الغادر وأخيه ناصر الدين، وعثمان قرايلوك، لأنه كان قد أفسد عقائد هؤلاء». وهكذا أُعدِم النسيمي في عام 820هـ/ 1417م في حلب بسلخه حيًّا، بحسب المروية المتوارَثة عن إعدامه[134]، وصاغت العامة في هذا السياق أسطورة النسيمي[135]، في حين أنه كان في العالم التركي «من أصحاب الشعر الصوفي الوجداني الذين ظلت أشعارهم تُتلى في العالم التركي لعصور طويلة»[136].

لم يكن إعدام النسيمي مستقلًا عن عاملٍ آخر، وهو نشوب حركة قاضي العسكر بدر الدين (ت 1416م) في الأناضول، وهي الحركة التي انخرط فيها كثير من المسلمين والمسيحيين، واهتز العالم التركماني بها، ومنه تركمان حلب الذين ادعى بدر الدين العيني أن السلطان شيخ المحمودي كان يعرفهم «طائفة طائفة، وبيتًا بيتًا»[137]؛ إذ كان الشيخ بدر الدين شخصية كبيرة مشهورة ومعروفة في العالم المملوكي في بلاد الشام ومصر، وكان قبل أن يصبح قاضيًا للعسكر في الأناضول أستاذًا للسلطان المملوكي فرج بن برقوق (801-808هـ/ 1399-1405م) في القاهرة[138]، كما كان معروفًا من الحلبيِّين، وحاز تقديرًا كبيرًا من الأوساط التركمانية الصوفية العرفانية الحلبية التي استقبلته بحماسة في حلب، وهو في طريق عودته من مصر إلى داره في بلاد الروم[139]. وكانت أفكار البدريين قريبة جدًا من الأفكار الحروفية في التآخي بين المسلمين والمسيحيين[140]، بما يعبِّر عن التمازج الإثنولوجي العميق والطويل المدى بين المسيحيين والمسلمين. واتهم الفقهاء العثمانيون البدريين بكونهم من «غلاة الباطنية»[141]. ووفق أوزتونا، أنكر بدر الدين الوجود المادي للجنَّة وجهنم، مؤولًا ما ورد فيهما من آيات على محمل الأثر النفسي الذي يجده المؤمن من عمل الحسنة أو اقتراف السيئة، ويرتبط بذلك إنكاره القيامة والبعث بعد الموت، واعتقاده بأن الرسول ليس أفضل من غيره من الرسل، وأن رسالته لا تختلف عن رسالاتهم. ويشير أوزتونا إلى إنكاره حق التملك، وقوله بشيوعية المال[142]، ولربما كان المؤرخ الإنكليزي ولز يقصد بدرجة أساس حركة البدريين في مشابهة حركات الفلاحين الهرطقية في أوروبا لها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر[143].

يبدو أن إعدام السلطان المملوكي نسيمي «سياسةً»، من دون قرار قضائي فقهي بسبب امتناع قضاة حلب، ما عدا القاضي الشافعي، من الحكم بإعدامه، وقع في سياق العلاقات الودية التي قامت بين السلطان المملوكي شيخ المحمودي والسلطان العثماني، محمد الأول بن بايزيد الأول المعروف بمحمد جلبي (816-824هـ/ 1413-1421م) الذي تمرد عليه البدريون[144].

أما الضربة الثانية التي تعرض لها قادة الحروفية في عام 846هـ/ 1442م، في مدينة حلب، فيعود الفضل في كشفها أمام المؤرخين الحديثين إلى إشارة سبط بن العجمي (ت 814هـ/ 1480م) إليها بعد نشر مخطوطته **كنوز الذهب في تاريخ حلب**، وقد سدَّت هذه الإشارة - على اقتضابها - ثغرة في دراسة تطور الحركة الحروفية العامة، والحروفية في شمال بلاد الشام؛ إذ تشير إلى أن الحركة الحروفية استمرت في العمل في مدينة حلب وأريافها بعد إعدام النسيمي. وكان ابن العجمي شاهدًا على الحوادث اليومية يومئذ في ما يتعلق بالحروفين الحلبيين، ويسمّيهم «النسيميين» نسبة إلى النسيمي، جريًا على طريقة تسمية العام باسم الخاص في

تسمية الفِرق الإسلامية وفق مؤسسي مقالاتها الاعتقادية، كما كان شاهدًا على استدعاء فقهاء حلب الشيخَ جنيد إلى المدينة لمحاكمته. لكن ابن العجمي لا يورد سوى إشارة خبرية عن ذلك، ومضمونها أن السلطان المملوكي – وهو يومئذ السلطان جقمق (1438–1453م) – أصدر مرسومًا بـ «الكشف» عنهم في مدينة حلب، وكلف السلطان بذلك الشيخ محمود بن عبيد الله الأردبيلي الحنفي (ت 875هـ/ 1453م) المعروف بابن عبيد الله الذي اشتهر – كما يشير السخاوي – في القاهرة بـ «شدَّته» واختياره تنفيذ «التعازير وإقامة الحدود»[145]، حيث استدرج ابن عبيد الله القادة النسيميين (الحروفيين) إلى الجامع الكبير في حلب، وقتل – كما يشير سبط بن العجمي، المعاصر للأحداث – قائدهم قاسمًا النسيمي. ومن خبريَّة ابن العجمي، نفهم أن قاسمًا النسيمي تولى قيادة التشكيلات الحروفية في حلب ومنبج وعنتاب بعد إعدام شيخه النسيمي، ونشط في مدينة حلب من أجل زيادة أتباعه[146]. ويبدو أن الحروفيين الحلبيين لجأوا بعد هذه الضربة إلى عشائر الورساق التختجية البكتاشية في منطقة أضنة في أعالي الشمال الغربي من بلاد الشام، واندمجوا فيها، مسجِّلين أكبر عملية اندماج بين الحروفية والبكتاشية، ملتحقين في ذلك بحركة الشيخ جنيد التي ستستوعب «الغلاة» في فضائها[147].

تزامن قتل النسيميين في حلب نسبيًّا في الفترة نفسها مع عمل السلطان مراد على التخلص من القادة الحروفيين في بلاطه في أدرنة، بفتوى من الفقهاء العثمانيين، وشُرْعِنت مذبحة الحروفيين في نهاية الأمر بحُكم اتَّخذه المولى فخر الدين العجمي بـ «إلحادهم» و«كفرهم وزندقتهم، ووجوب قتلهم» وعظَّم «ثواب من يُعين في قتلهم»، فأحرق المُصلُّون رئيسَهم، وقتلوا أصحابه[148]، «وقُطِّعت ألسنة العديد منهم، وقدّر البعض عدد هؤلاء بنحو ألفين ونيف»، لاتهامهم بالدعوة إلى «توحيد الديانات الثلاث»[149]. وساهم دور الفقهاء العثمانيين في قتل الحروفيين في دعم السلطان مراد تأسيس منصب «شيخ الإسلام» في السلطنة العثمانية، ليقوم بوظائف إصدار الفتاوى الكبرى التي كان السلطان مراد يلجأ إلى فقهاء القاهرة المماليك للحصول عليها[150]. وعزز إحداث هذا المنصب مكانة الفقهاء في جهاز السلطنة، وتضافر ذلك مع دورهم السياسي في إعادة السلطان مراد إلى عرشه في أيار/ مايو 1446، لذا منح السلطان منصب الصدر الأعظم لخليل جاندرلي، الآتي من معسكر الفقهاء الذي كان ابنه قاضيًا للعسكر[151]، وشكل إحداث هذا المنصب مقدمة للنص عليه لاحقًا في «قانون نامه» الذي أصدره محمد الفاتح، ليغدو منصبًا عثمانيًا في منظومة الرتب السلطانية العثمانية.

4– إعادة بناء الشيخ جنيد مراكز الصفوية في منطقتي كِلّس – أعزاز وجبل موسى

يبدو أن فضاء مدينة حلب التجاري العملي لم يكن قابلًا لاستيعاب مشروع الشيخ جنيد «الجهادي» المؤسَّس على قيمة «الغزو» لتأسيس سلطنة جديدة تمتد من أذربيجان إلى شواطئ المتوسط؛ إذ كان الحلبيون في ذلك الوقت مستعدين لقطع المسافات الطويلة تجارًا، لا غزاة، على عكس التركمان أشباه الرعاة الباحثين

عن الغزو والغنائم وفق مثالهم الجهادي العلوي الأعلى في «الغزو» أو «الجهاد». من هنا، نشط الشيخ في نواحي مدينة حلب الحضرية الشمالية والشمالية الغربية التي تتميز بثقل سكاني تركماني كثيف، وتحديدًا في منطقة أعزاز وكِلّس التي تقسمها اليوم الحدود السورية – التركية، وكانت تقع يومئذ في مناطق إمارة دلغادر التركمانية، وفي منطقة جبل موسى غرب مدينة أنطاكية، الذي كان يقع في أراضي الإمارة الرمضانية التركمانية، وكانتا إمارتين تابعتين رسميًّا للمماليك[152].

مثَّلت هذه المناطق بيئة إثنية أيديولوجية مواتية لإعادة بناء الدعوة الأردبيلية السُّنّية التقليدية في حركة أردبيلية جديدة، واستند ذلك إلى استيعابها الراديكالي عقائد التدين الشعبي للعشائر التركمانية التي يتمحور مثالها الأعلى وفق إيناجيك بشأن الدمج بين الغازي (المجاهد) والدرويش (الصوفي العرفاني) ذي المرجعية الشيعية[153]. من هنا، سيتمكن الشيخ جنيد وخلفاؤه الأوائل من بعده من كسب الدراويش (المتصوفة)، لا بالدعاية الدينية فحسب، بل أيضًا باعتماده مفهوم «الغزو الحقيقي»[154] السائد في إمارات الأج، أو الإمارات الحدودية التركمانية، بل وفي السلطنة العثمانية نفسها، حيث أطلق السلاطين العثمانيون على أنفسهم لقب «الغازي». وتقول السردية إن عثمان الغازي تزوج من ابنة المولى الشيخ اده بالي الذي باركه وبشَّره بالسلطنة[155].

يُذكَر أن ابن العجمي – أقدم مؤرخ حلبي معاصر للشيخ جنيد ترك لنا أثرًا مكتوبًا، وعنه نقل المؤرخون الحلبيون الأخباريون والأعيانيون اللاحقون، من ابن الحنبلي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى راغب الطباخ، فكامل الغزي في الثلث الأول من القرن العشرين، حيثيات مشكلة فقهاء حلب مع الشيخ جنيد[156] – أشار إلى أنه بات «للناس فيه اعتقاد عظيم بسبب أبيه وجده»، وهما من شيوخ الطريقة الأردبيلية التقليدية «المبجلين»، وأنه كان يأتي إليه في كِلّس «الناس من الروم والعجم وسائر البلاد»[157]. ووجد الشيخ جنيد في منطقة الورساق في أضنة وجبل موسى (غرب أنطاكية) التي تنتشر فيها العقيدة الحروفية مرتعًا قويًّا لدعوته[158]. ويبدو أن إقامة الشيخ جنيد رفعت من وتائر الاندماج الحروفي – البكتاشي، حيث التحق البدريون الذين اندمجوا بدورهم في الحروفية بالشيخ جنيد في جبل موسى[159]. وهذا ما يفسِّر لمَ دراسات كثيرة تعتبر التختجية في منطقة عشائر الورساق في أضنة فرعًا علويًّا غاليًا من البكتاشية اندمج في الحركة الحروفية تحت قيادة الشيخ جنيد[160]، «لتغدو البكتاشية من أكبر المعتنقين لمقالة الحروفية»[161]، ويظهر ذلك في تقديرها الكبير لكتاب **جاويدان** لفضل الله الحروفي أو النعيمي الأسترابادي (قُتل في عام 1401/ 804–1402م)، أعظم تقدير، وهذا الكتاب يُعرف باسم **عشق نامه**[162].

انصهرت الحروفية ذات المركز الدينامي التاريخي الخاص في مدينة حلب وشمالها – حيث كانت تقوم الإمارات التركمانية «المملوكية» الشامية – في حركة الشيخ بدر الدين، والقزلباش، والبكتاشية في طور تجديدها العرفاني. من هنا، يبدو في البكتاشية بشكل خاص تأثير قوي للحروفية[163]، فهذه هي بكتاشية القزلباش، وفق تعبير إيناجيك[164]. وانصهر فيها – فوق ذلك – فرع من المولوية المعتمَدة السلاطين رسميًا، وهو فرع «يأخذ بالعقائد السرية للشيعة والقزلباش، ويقترب في اعتقاداته من البكتاشية

والملامية»[165].

ترافقت عملية إعادة البناء تلك مع حمل الشيخ جنيد لقب السلطان. وربما يمكن القول إن هذا التلقيب كان يحمل مضمونًا روحيًّا، سيحمله خلفاؤه، ولا سيما ابنه الشيخ حيدر، غير أنه كان - من الناحية الفعلية، وفي ضوء التاريخ السياسي النشط للشيخ - يتجاوز ذلك، بما يعبّر عن أحد بدائل مفهوم «المهدي» أو تواراداته الدنيوية، ويعبّر كذلك عن تحول الأردبيلية من الدعوة إلى محاولة السلطنة، وهو ما يشير إليه ابن العجمي بقوله: «وفي الجملة، كان على طريق الملوك لا على طريق القوم»، أي ليس على طريق الصوفية كما هي دلالة «القوم» في المعجم التداولي للقوم يومئذ[166]. من هنا، انتشرت بفعل نشاط الشيخ جنيد وفي أيامه الشائعات والرؤى عن أن دولة العلويين الموعودة التي ستظهر في آخر الزمان وشيكة القيام بقيادة الشيخ جنيد، وأنه سيحارب في ركاب المهدي[167].

ثالثًا: في الخلفيَّة التاريخية للصراع العثماني - الصفوي في ستينيات القرن الخامس عشر

1- في التاريخ الموضوعي للصراع «السلطاني» بين الآق قوينلو (السُّنّة) والقرا قوينلو (الشيعة)

مثَّل الصراع الدائر بين حسن بيك آق قوينلو (الطويل) وجهان شاه القرا قوينلو حول توحيد السلطنة الآق قوينلية - القرا قوينلية، بما يضمن السيطرة على طريق الحرير(تبريز - ديار بكر)، الأرضية البراغماتية المشتركة بين الشيخ جنيد الشيعي (الغالي) وحسن بيك (الطويل) السُّنّي الحنفي، جريًا على مذهب أمراء الترك. كان الآق قوينلو (عشائر «الخروف الأبيض») سنَّة على المذهب الحنفي، بينما كان القرا قوينلو (عشائر «الخروف الأسود») شيعة على المذهب الإمامي الاثني عشري. لكن يبدو أن السُّنّية والشيعية كانتا أقرب إلى الاسمية منها إلى الفعلية، إذ لحظنا أن السلطان المملوكي، المؤيد، برّر قتل النسيمي «سياسةً» بأنه عبث بأمراء التركمان في شمال بلاد الشام، وكان في عدادهم عثمان قره يولك (780هـ-839م/ 1387-1435م) المؤسس الحقيقي لدولة الآق قوينلو[168]، بما يعني أن هواه كان يميل يومئذ مع الاتجاهات الباطنية. لكن في مرحلة احتدام الصراع الآق قوينلو - القرا قوينلو، برز جهان شاه على نحو خاص بنزعته الشيعية المتطرفة، بينما كان أوزون حسن المتبني السُّنّية براغماتيًا. والواقع أن سنيَّته كانت أقرب إلى نوع ما كان يُدعى في تاريخ التشيع الإيراني «الفكر السُّنّي الاثني عشري». وترجم حسن ذلك بأن حملت مسكوكاته النقدية أسماء الأئمة الاثني عشر والخلفاء «الثلاثة»، وأُبرز كثير من الرموز الشيعية على جدران ما كان يبنيه[169].

أما جهان شاه، فعُرف بأنه كان من أشد أمراء القرا قوينلو تعصبًا من الناحية الشيعية، إلى حد أنه يوصف «أحيانًا» بأنه يمثّل السلف للتشيع الفارسي، كما يُنظَر إلى دولته على أنها السلف الحقيقي للصفويين، إذ كان

لزعماء القرا قوينلو توجه شيعي ذو سمة فارسية، إلا أن هذا التوجه – كما يتمثّل في شخص جهان شاه – يصل إلى حد التعصب[170]، ويعبّر – وفق تعبير تيرنر – عن نوع من الغلو الشيعي الهوى، السائد في المنطقة آنذاك[171].

كان الآق قوينلو والقرا قوينلو مثل العشائر التركمانية الأخرى يتحدرون من تركستان، ويتحدرون في مُتخيَّلهم السلالي القَبَلي الأصلي من أصل سلالي (أوغوزي) مشترك. وكانوا متحالفين في البداية ضد المؤسسات الإدارية المغولية التي جهدت للحفاظ على المؤسسات الإدارية الإيرانية التقليدية، لكنهم تنازعوا منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي – بحسب كاهن – في شأن آسيا الصغرى الشرقية وإيران الغربية[172]، وكان الصراع المستمر بينهم – منذ عهد مؤسسهم عثمان قره يولك – على أشده في سبيل السيطرة على العالم التركماني (الأوغوزي). ومثَّلت السيطرة على طريق الحرير ومحمولاتها من المنتوجات الآسيوية الأخرى (تبريز – ديار بكر) التاريخ الموضوعي لهذا الصراع، في إثر زيادة الطلب الأوروبي على الحرير، وارتفاع أسعاره، ومن ثمّ المكوس المجبية عنه، لارتفاع أرباحه في أوروبا بين سبعينيات القرن الخامس عشر وأواخره بما يعادل نحو 70–80 في المئة من سعر قيمة الفردة (نحو 150 كلغ)[173]. وبكل بساطة، كان من يهزم الآخر يسيطر تلقائيًّا على طريق الحرير (تبريز – ديار بكر)، ويتحكم من ثمّ في وصول الحرير إلى بورصة في الأناضول وحلب/ أنطاكية في شمال بلاد الشام.

كانت عاصمة الآق قوينلو تقع في ديار بكر في أعالي الجزيرة الفراتية، وكانت هذه المدينة قد مثَّلت، في خلال القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر، ممرًّا إجباريًّا لعبور قوافل الحرير الإيرانية وقوافل البضائع الأخرى إلى حلب بعد دفع الرسوم، بينما كان الممر الثاني في الأناضول هو عبر أرضروم – بورصة[174]. وازدادت عوائد ديار بكر الآق قوينلية من رسوم عبور تجارة الحرير بعد انهيار الحكم المغولي، وتعرُّض الطرق المغولية لاضطرابات، حيث كانت قوافل الحرير الإيراني، البديل من الحرير الصيني المنقطع، تسلك إمّا الطريق إلى بورصة وإمّا الطريق الجنوبية بدليس – ديار بكر – ماردين لنقل حمولاتها من الحرير إلى حلب[175]. وبينما لا يُعرَف معرفة قطعية تاريخ بداية حكم عثمان قره يولك، كان أول من سكَّ العملة في هذه الإمارة/ السلطنة، وواصل خلفاؤه سكّها بوصفها علامة من علامات السيادة، حيث توجد لمعظم حكام الآق قوينلية مسكوكات يُرى عليها لقب السلطان[176]. وضُرِبت مجموعة من النقود الكبيرة تُدعى تانغا، وتعود أصولها إلى فترة حكم تيمور، كما ضُربت نقود فضية كبيرة سمّوها شاهروخي، على اسم تيمور بن تيمور شاه رخ، وهي جزء من ظاهرة ضرب النقود الفضية في شرق الأناضول والعراق والمناطق الأخرى المجاورة لإيران[177]. وكانت لهذه السلطنة منظومة قوانينها التي سيطورها السلطان أوزون حسن، مثل «قانون نامه»، على غرار قوانين نامه العثمانية، ومنظومة السلطان المملوكي قايتباي القانونية.

امتدت سلطة الآق قوينلو – وتُعرَف أيضًا باسم «البايندرية» نسبة إلى بايندر، أحد أحفاد أوغوز – في عهد قره يولك من ديار بكر العليا كلها إلى حدود الخاتونية، ومن سنجار إلى إربل والموصل، وهي في بعض الاعتبارات ديار بكر السفلى، من الجزيرة الفراتية التي تبدأ بديار بكر وتنتهي بتكريت على نهر دجلة[178]،

بينما تعتبر «جزءًا من ديار ربيعة التي كانت تشمل أيضًا أرض تغلب، ويذكر الجغرافيون هذه الجهات على أنها ديار ربيعة تارةً، وعلى أنها من ديار بكر أو تغلب تارةً أخرى»[179]. بهذا المعنى، كان الاجتماع البشري الذي سيطرت عليه إمارة/ سلطنة الآق قوينلو تركمانيًّا – عربيًّا – كرديًّا بدرجة أساسية، مع مزيج بيزنطي ضمني من خلال السبي والحروب. وكان العرب المرداسيون الذين يتحدرون من قبيلة بني كلاب العربية – وسبق لهم أن حكموا حلب، أي شمال سوريا ووسطها، خلال الحقبة الفاطمية الشامية وحتى مجيء ألب أرسلان – من أكثر القبائل العربية اندراجًا في الاتحادات العشائرية التركمانية، بل والكردية. ولقد حكمت دينامية «النواقل» – بمصطلحات علماء الأنساب والقبائل العرب – تواري العشائر واندماجها في عشائر أخرى. ويَصدُق ذلك على الاتحادات العشائرية التركمانية والكردية، لا العربية وحدها. وتُعرف هذه الدينامية: «بأنها البطون أو القبائل التي تنتقل من قوم إلى قوم فتنتسب إليهم، والواحدة منها ناقلة، وهن نواقل العرب». وفي هذه الدينامية، كان ممكنًا مَن يدخل في قبيلة غير قبيلته الأم أن يحتفظ بنَسَبه إلى قبيلته الأولى، وأن يضيف إليها نَسب القبيلة التي انتمى إليها[180]، لكن مع الزمن توارى ذلك، وغدا الاندماج كاملًا في القبائل التي بات تقليدًا – تبعًا لديناميات الانحلال وإعادة التشكُّل – أن تغير اسمها كل مئتي سنة أو أقل[181].

أما القرا قوينلو – ويُعرفون باسم «البارانية»، نسبة إلى بارن، أحد أحفاد أوغوز بحسب المتخيَّل للأصل الإثني، وهم الذين ورثوا الجلائريين، وعَبْرهم الإيلخانيين، ونظمهم السياسية المغولية – فكانت سلطنتهم تبريز التي سيطروا عليها في عام 813هـ/ 1410م بعد أن قوض الحكم الجلائري إيرانَ، عاصمتهم، وكانت إحدى أكبر المدن سكانًا وثروةً في عالمها، وارتباطًا بالغرب عبر طريق الحرير التي كانت تبدأ فعليًّا منها منذ أواخر القرن الثالث عشر وبدايات القرن الرابع عشر بسبب انقطاع وارادات الحرير الصيني، واعتماد طريق الحرير على الحرير الإيراني[182]. وكانت، منذ ثلاثينيات القرن الرابع عشر الميلادي، تتميز بغناها، فوصفها ابن فضل الله العمري، المتوفَّى في عام 749هـ/ 1349م، بأنها «أم إيران جميعًا لتوجه القاصد من كل جهة إليها، وبها محط رِحال التجار والسُّفَّار». وتَحدَّث عن تظاهر أهلها بـ «النعمة» والغنى في نمط حياتهم اليومية، حتى إنهم لا يتعاملون إلا بالدنانير، ويأنفون من التعامل بالدراهم بسبب «الأموال المديدة والنعم الوافرة»[183].

شهدت سلطنة القرا قوينلو بحلول أربعينيات القرن الخامس عشر في عهد جهان شاه (841–872هـ/ 1437–1467م) «عصرها الذهبي»؛ إذ استولى القرا قوينلو على مساحات واسعة، امتدت من بحيرة وان إلى الصحارى التي تفصل فارس عن خراسان، ومن بحر قزوين إلى سواحل الخليج العربي، وكان جهان شاه يوصَف، تبعًا لذلك، بـ «صاحب العراقين»[184]: العربي والعجمي. وعُرف جهان شاه – كما أشرنا – بأنه كان من أشد أمراء القرا قوينلو تعصبًا من الناحية الشيعية، كما كان أسبند (أسبان) ميرزا (حكم 836–848هـ/ 1432–1445م) شقيق جهان شاه، وحاكم بغداد القرا قوينلو، أعلن الشيعية الإمامية مذهبًا رسميًّا ببغداد، وضرب السكة باسم الأئمة الاثني عشر[185].

لم يكن ممكنًا هذا الصراع المستمر بين الآق قوينلو والقرا قوينلو إلا أن يترك تداعيات كبيرة على مدينة حلب وشمالها، أو ما يسمّيه السخاوي «أطراف البلاد الحلبية»[186]؛ إذ اجتاحت الصراعات الآق قوينلية – القرا قوينلية هذه الأطراف، واقتربت بالفعل من مدينة حلب عبر وصولها إلى بلدة الباب، آخر بلدة معمورة في الجنوب الشرقي لمدينة حلب يومئذ[187]، الأمر الذي دفع نيابة حلب المملوكية إلى الاستنجاد بقوى نيابات الشام الأخرى (البلاد الشامية) لصدِّها، وتجهيز السلطان المملوكي حملة في مواجهة جهان شاه[188].

وبعد عامين من ذلك، وفي عام 856هـ/ 1452م، تمكَّن حسن بيك (السلطان أوزون حسن لاحقًا) من حسم الصراع الداخلي على سلطة الآق قوينلو في ديار بكر، وقدَّم للسلطان المملوكي جقمق (1438–1453م) مفاتيح المدينة، تعبيرًا عن طيِّ صفحة العداء السابقة بين سلفه وبين السلطان، فشكر السلطان له ذلك – بحسب تعبير السخاوي – «واستحسن فعله»، فعادت بذلك الإمارة إلى «بيت الطاعة» أو «تركمان الطاعة» بتعبير السخاوي[189]، ليبدأ فصل جديد معقَّد من الصراع الآق قوينلي – القرا قوينلي بين تبريز وديار بكر من جهة، وبين الآق قوينلو في ديار بكر والسلطان العثماني محمد (الفاتح) حول إمارة بني قرمان، من جهة أخرى. وفي سياقات هذا الفصل حطَّ الشيخ جنيد الأردبيلي (تولى مشيخة الطريقة بين عامي 1447 و1460) منفيًّا من أردبيل إلى حلب من جهان شاه القرا قوينلو، وشكَّل ذلك تحولًا مفصليًّا تاريخيًّا في الصراع العثماني – الصفوي اللاحق.

2– التحالف البراغماتي بين السلطان أوزون حسن (السُّنّي) والشيخ جنيد (الشيعي)

تمكن حسن بيك في عام 856هـ/ 1452م من التخلص من شقيقه جهانكير، لكن شقيق حسن تحالف مع جهان شاه القرا قوينلو ضده. ويبدو أن الشيخ جنيد وجد له دورًا أساسيًّا في هذا الصراع للانتقام من جهان شاه، ولمحاولة البحث في حسن بيك (الطويل) عن نصير له في مشروعه ليصبح «سلطانًا» في أراضي جهان شاه، بقدر ما كان حسن بيك (الطويل) معتمدًا اعتمادًا استراتيجيًّا على قوة الشيخ جنيد. بهذا المعنى، كان الموقف ضد جهان شاه هو أساس اللقاء البراغماتي بين السلطان الجديد والشيخ الطامح إلى السلطانية بوصفه نائبًا عن المهدي، أو تمثيلًا له في الأرض. وتمثّلت أرضية التحالف البشرية وتناقضاتها في آن واحد في استخدام حسن بيك (الطويل) مع أنه كان سُنّيًّا حنفيًّا الشيخ العلوي (الغالي) للسيطرة على الفضاء البشري التركماني الأغوزي للآق قوينلو السُّنة والقرا قوينلو الشيعة الممتد من تبريز ونواحيها حتى ديار بكر في أعالي الجزيرة الفراتية بما يتطابق مع أحد أهم خطوط طريق الحرير.

تمثّل التاريخ الموضوعي لهذا الصراع التركماني الداخلي في السيطرة على طريق الحرير (تبريز – ديار بكر)، والتحكم في طريق ديار بكر – بورصة، العاصمة الاقتصادية للسلطنة العثمانية، ومحاولة احتواء السلطنة العثمانية في منطقة الأناضول الغربية، لتجنّب سيطرتها على منطقة وسط الأناضول حيث تقع أراضي إمارة بني قرمان (654–888هـ/ 1256–1483م) التابعة رسميًّا للمماليك، ومن ثمّ محاولة الحؤول دون

الانتقال منها للسيطرة على جنوبها وجنوب شرقها المتمثلة في شمال بلاد الشام، حيث تقع عاصمة الآق قوينلو في ديار بكر، مفترق طريق الحرير إلى كلٍّ من بورصة وحلب - أنطاكية. وتحولت الإمارة القرمانية بعد سيطرة أوزون حسن على سلطنة الآق قوينلو إلى إمارة حاجزة، ليس بين المماليك والعثمانيين فحسب[190]، بل بين الآق قوينلو والعثمانيين أيضًا، وذلك ما جعل من إمارة بني قرمان إمارة حاجزة بين العثمانيين والآق قوينلو، وموضعًا لصراع السلطنات الثلاث: سلطنة الآق قوينلو والسلطنة العثمانية والسلطنة المملوكية.

تجدَّد الصراع بين أمراء بني قرمان والسلطنة العثمانية بعد اعتلاء السلطان محمد (الفاتح) السلطنة، فشنَّ السلطان محمد في صيف عام 1451 حملة عليهم، كانت أول حملة سلطانية يقودها الفاتح، واستعاد منهم أماكن كانوا سيطروا عليها[191]. غير أن التوتر الأخطر بين بني قرمان والفاتح اندلع بعد فتح القسطنطينية في 29 أيار/ مايو 1453؛ إذ أخذ الفاتح يتطلع إلى السيطرة على إمارة بني قرمان، والتوسع في منطقة وسط الأناضول، بما يسهِّل عليه التمدد في جنوب شرق الأناضول أو شمال بلاد الشام، وصولًا إلى مركزي إمارتي دلغادر والآق قوينلو. وهذا التمدد الأخير هو ما سيحاوله السلطان بايزيد الثاني (886-918هـ/ 1481-1512م)، وسينجزه السلطان سليم الأول لاحقًا (918-926هـ/ 1512-1520م).

اندلع الصراع بين العثمانيين والقرمانيين على خلفية ذلك في 9 كانون الثاني/ يناير 1455، حين أحجم السلطان المملوكي الأشرف إينال (857-865هـ) عن حماية الأمير القرماني إبراهيم بن قرمان (ت 868هـ/ 1463م)، بوصفه تابعًا رسميًّا له، ونجدته ضد مطامع الفاتح في إمارته بسبب ارتيابه فيه، وميراث العلاقة السيئة بين السلطنة المملوكية والإمارة، وما تنسبه إليه السرديات التاريخية من تورطه في مؤامرات مع الدول المسيحية ضد العثمانيين[192]، فأعلن ابن قرمان - بدعم من أوزون حسن - تمرده على المماليك، واستولى في عصيانه في عام 860هـ/ 1456م على النيابات المملوكية في طرسوس وأضنة وكولك[193]. وكان مضيق كولك هو باب كيليكيا أو «الثغور الجزرية - الشامية» للدخول إلى منطقة غرب الأناضول حيث السلطنة العثمانية، وكان يربط بين منطقة وسط الأناضول وإمارة بني رمضان (المملوكية) في أضنة[194] التي تسودها عشائر الورساق البكتاشية الحروفية، ويقيم فيها الشيخ جنيد مع أنصاره، وهذا ما جعله يستفز السلطانين المملوكي والعثماني معًا. وردّ السلطان عليه بحملة عسكرية قادها باش العسكر والسلطان اللاحق، الأمير خشقدم[195] الذي اقتحم الإمارة القرمانية، وخرب معظمها، بل قطع أشجارها، وقتل «جماعة كثيرة» من عسكر ابن قرمان[196]. ويبدو أن الشيخ جنيد أدى دورًا معيَّنًا في دعم تمرد القرمانيين، استنادًا إلى نفوذه في مناطق الإمارة الرمضانية في أضنة، ونفوذ الطريقة الأردبيلية التاريخي في أهل قرمان وحكامها خصوصًا، وارتباطهم بعلاقات قوية تقليدية مع مركز الحركة الصوفية بأردبيل، باعتبار جذورها الشيعية الدانشمندية البابائية الغالية. وفي هذا السياق، استُدعي الشيخ جنيد إلى المجلس الفقهي في حلب لمحاكمته.

3- تشكيل مجلس فقهي قضائي لمحاكمة الشيخ جنيد في حلب

شُكِّل المجلس الفقهي الحلبي لمحاكمة الشيخ جنيد في هذا السياق السياسي المحدد للصراع الآق قوينلي البايندري – العثماني الذي دار حول إمارة آل قرمان، وسردية ابن العجمي تمثّل المصدر الوحيد لذلك. لكن، يبدو من خلال تحليل سرديته أن الصراع احتدم في المركز الأردبيلي الحلبي على خلفية نشاط الشيخ جنيد في دعم ابن قرمان على نحو دفع الشيخ ابن أويس الأردبيلي الذي كان من أعيان مدينة حلب، إلى تطليق أخته من الشيخ جنيد[197]. وعلى خلفية نشاط الشيخ جنيد في الصراع البايندري – العثماني الذي نتج منه تمرد ابن قرمان، حاول كافل (نائب) حلب المملوكي أن يعتقله، لكن رجاله اصطدموا برجال الشيخ، ووقع قتلى بينهم، كان بينهم أحد أمراء التركمان في الجبل الأقرع التابع لحلب المملوكية الذي يعتبر جزءًا من سلسلة جبال العلويين[198] (ظل حتى عام 1939 جزءًا من الأراضي السورية إلى أن ضمَّته تركيا إليها في إطار ضمها لواء الإسكندرونة)، وهذا ما دفع الكافل في رمضان 861هـ (آب/ أغسطس 1457) إلى عقد مجلس عدلي من الفقهاء لمحاكمته، بسبب «مغالاته في معتقده»[199].

حاول الشيخ جنيد – بوساطة رسالة وجَّهها إلى الشيخ شمس الدين بن الشماع الذي كان من أبرز شخصيات المدينة بسبب دوره في حلِّ مشكلة التعامل بوزن العملة – أن ينفي ما نُسب إليه، وطرح في هذه الرسالة فقرة مطولة عن مسألة الإمامة والمهدي المنتظر. ويبدو مفهوم المهدي المنتظر في رسالته مفهومًا خلاصيًّا مسيحانيًّا يدمج بين الإمام الثاني عشر (الغائب) والمسيح والخضر، وأن ما يظهر من «مهدي الأمة» ليس هو بل «يظهر حجابه ومقامه»[200]. لكن الفقهاء الآخرين دمغوه بتهمة الشعشاعية، وبأنه «تارك للجماعة». ويبدو أن فِرقًا جالت في إثر الفتوى بقتل الشيخ جنيد – لشعشاعيته، ولكونه «تاركًا الجماعة» – منادية في حواضر حلب ذات الخلفية الشيعية التاريخية، مثل سرمين، بجواز قتال الشيخ جنيد، استنادًا إلى تلك الفتوى. وكانت الفتوى – كما يسرد سبط بن العجمي – منصوبة على الرمح[201]. لكن، ما كادت رسالة الشيخ جنيد تصل إلى الشيخ الشماع في حلب، حتى وقع اصطدام مسلح بين أنصاره وقوات كافل حلب، وقع فيه قتلى كثيرون، فسبق السيف العذل، بينما توفي الشيخ الشماع وفاة طبيعية حسبما يورد ابن العجمي[202]، فاضطر الشيخ جنيد إلى اللجوء إلى ديار بكر، وفق ما يبدو أنه تفاهم مسبق على ذلك مع سيدها، أوزون حسن.

4- لجوء الشيخ جنيد إلى ديار بكر: اعتماد السلطان حسن (السُّنّي) القزلباشية

لجأ الشيخ جنيد في إثر إحكام الهجوم المملوكي عليه إلى حمى السلطان أوزون حسن في ديار بكر، في إطار ما يبدو تفاهمًا مسبقًا معه. لهذا، استقبله السلطان وقادة جيشه وأعيان المدينة، أحسن استقبال، وضم السلطان رجال الشيخ إلى جيشه «وعيَّن مراتب عسكرية» لهم[203]، وقدَّر المستشرق البريطاني سبنسر تِرمنغهام عدد رجال الشيخ جنيد الذين لجأوا معه إلى السلطان بنحو عشرة آلاف رجل[204]. وعزز السلطان علاقته بالشيخ بأن زوَّجه أخته خديجة بيجم، على غرار المصاهرات السياسية الشائعة بين الأمراء والسلاطين. ووفق ما يورده تيرنر وجعفريان، اشتهر أمر هذا الزواج «في أقصى نواحي سوريا وبلاد

الروم»[205]، على نحو دفع - بحسب الوائلي - خصمه جهان شاه القرا قوينلو في تبريز إلى الرد عليه، بأن زوَّج ابنته بالشيخ قاسم ابن الشيخ جعفر، منافس الشيخ جنيد على قيادة الدعوة الأردبيلية[206]. وأمضى الشيخ جنيد في ديار بكر نحو ثلاث سنوات أو أربعًا (1457-1459) ليسقط في عام 864هـ/ 1460م في معركة مع شروان شاه، حاكم منطقة شيروان. ويبدو أن حملة الشيخ جنيد على شيروان تألفت بشريًّا من أنصاره في شمال بلاد الشام، وعلى نحو أساس من فرسان ذو القدرية (بني دلغادر) الذين تتبع إمارتهم للمماليك رسميًا[207]، وبلغ عديدها - وفق جعفريان - نحو عشرة آلاف رجل[208].

لم يؤثر مقتل الشيخ جنيد في تحالف السلطان حسن مع دعوته الأردبيلية الجديدة، بل إن السلطان اعتمد نوعًا من الدمج - كما تدل عليه مسكوكاته النقدية - بين الشيعية والسُّنّية، فكان بعض نقوده يحمل أسماء الأئمة الاثني عشر والخلفاء الثلاثة (أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان)[209]، كما وظَّف أتباع الشيخ جنيد الانتقام له متحلِّقين حول «شهيدهم الأول». ووفق ما يفصح عنه ابن روزبهان خونجي، الكاتب السُّنّي في بلاط السلطان يعقوب بن أوزون حسن، فإن الأردبيليين الجدد دعوا صراحةً الشيخ جنيدًا «إلهًا»، وزعموا أن «ابنه ابن الله»، كما تلوا في مدحه: «إنه هو الحي، ولا إله إلا هو»، وبلغ من «حمقهم» اعتقادهم أن «لو ذكر أحدهم موت الشيخ الجنيد، فإنه لن يذوق طعم الحياة بعدها»[210]. ويتقاطع ذلك مع ما ذكره سبط بن العجمي المعاصر للشيخ جنيد الذي حضر مجلس دعوته إلى المحاكمة في حلب، من أن أتباعه يدَّعون أنه ما زال حيًّا على الرغم من قتله[211]، ولعلَّ ما يذكره ابن روزبهان وابن العجمي يجد أساسه المرجعي في أن الأردبيليين الجدد وجدوا في الشيخ جنيد تجليًّا للإله، على غرار المسيح وعلي بن أبي طالب، فقُتل جسدًا أو ناسوتًا، لا روحًا، وهذه دينامية معروفة في الشيعيات العرفانية الغالية، وهي ما يميزها بنيويًّا عن الشيعية الإمامية الفقهية.

لعل الأردبيليين الجدد ساعدوا السلطان حسن في عام 872هـ/ 1467م، بحكم أنهم كانوا في قوام جيشه مساعدة مكينة في الانتصار في معارك ديار بكر على جهان شاه القرا قوينلو، وقتله وقتل ابنَيْه، وقتل أمرائه الكبار بمعظمهم، وجعْل القاعدة الشيعية للقرا قوينلو تنصرف عن دعم نواب جهان شاه في بلاد أرضروم وأونيك وبايبرت وترجان، على النحو الذي مكَّن «الطويل» من السيطرة على حصونها[212]، فانهارت عائلة القرا قوينلو (الشيعية) الحاكمة بسرعة كبيرة، ونقل السلطان حسن - تبعًا لمنطق طريق الحرير - عاصمته من آمد في ديار بكر في شمال بلاد الشام إلى نقطة التجميع المركزية للحرير في تبريز، أول طريق الحرير. أما جثة جهان شاه، فنُقِلت لدفنها في تبريز، بينما أُرسل رأسه إلى السلطان المملوكي في القاهرة، من طريق حلب التي طيف فيها برأسه في جمادى الأولى 872هـ (كانون الأول/ ديسمبر 1467م)، ثم علقه السلطان في القاهرة[213].

توَّج السلطان حسن نصره بالاعتماد على أنصار الشيخ حيدر في عام 873هـ/ 1469م بإنهاء حكم الخاقان أبي سعيد التيموري (855-873هـ/ 1452-1469م) في ما وراء النهر في سمرقند وما حولها، أي إنه استولى على أذربيجان وأرمينيا وغرب إيران، وبسط نفوذه على بغداد وهراة والخليج العربي، واتخذ من

تبريز عاصمة له[214]، وغدت طريق الحرير (تبريز – ديار بكر) تحت سيطرته. كما أنه سيطر على أكبر مدينة في العوالم المملوكية والعثمانية والمغولية والأوروبية في مستهل الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة؛ إذ كان عدد سكان تبريز يربو على مليون نسمة، ولم يكن في أوروبا يومئذ أي مدينة – حتى اسطنبول – بهذا الحجم[215]. وكانت تبريز يومئذ ذات تراكم نقدي تاريخي كبير يعتمد على كونها، منذ نيف وقرنين في الأقل، «أهم مركز للتجارة العالمية بين الشرق والغرب»، متخطية في ذلك القاهرة وبغداد[216]، وامتدت سلطة «الطويل» الآق قويونلي بدءًا من ذلك على مناطق واسعة ممتدة «بين أفغانستان وقره مان، وبين القفقاس وسوريا، وكذلك كانت إيران والقفقاس الجنوبي والأناضول الشرقية تحت حكمه»[217].

يشير الشيبي، المتبحِّر في هذه المرحلة، إلى أن «الطويل» طلب، بعد أن ضم أراضي جهان شاه إليه، إلى حيدر بن جنيد (وهو ابن أخته خديجة بيجم) أن يرسل إليه شعار طريقته الأردبيلية ليتزيَّا بها هو وأولاده، وزوَّجه، بعد أن أتمَّ عامه السابع عشر في عام 1477، من ابنته[218]. وكانت الحركة الأردبيلية الجديدة قد بلورت في مرحلة الشيخ حيدر طورها الثاني الذي بدأ به الشيخ جنيد، وابتدعت فيه التاج الحيدري الأحمر بطياته الاثنتي عشرة، للإشارة إلى الأئمة الاثني عشر، وأطلق خصومهم عليهم تبعًا لذلك في هذه المرحلة اسم «القزلباش». وفي هذه المرحلة – كما يقول ابن روزبهان خونجي، الكاتب في بلاط السلطان يعقوب حسن بن أوزون – فإن الأردبيليين الجدد، بعد مقتل الشيخ جنيد، اعتبروا حيدر «شخصًا إلهيًّا». ووفق خونجي الذي كتب عن الشيخ جنيد وابنه حيدر في فترة الصدام بين السلطان يعقوب حسن والشيخ حيدر، فإن الناس كانوا يشدون الرحال إلى الشيخ حيدر «ليسجدوا على قدميه ويعبدوه إلهًا، متناسين واجبات الشريعة»[219]. وقاد الشيخ حيدر الموقعة التالية في عام 893هـ/ 1484م ضد شروان شاه صاحب شماخي، لكنه قُتل بعد أن أنجد السلطانُ الآق قويونلي يعقوب بن أوزون حسن (ت 896هـ/ 1491م) شروان شاه بقوة عسكرية، لمصاهرة بينهما، ولخوفه من تطلعات الشيخ حيدر السلطانية المغطاة بأيديولوجيا شيعية (غالية) وتعبوية جهادية وفق عقيدة «الغزو»[220].

وبدءًا من قتل حيدر، تبرز التناقضات بين خلفاء أوزون حسن في السلطنة وقادة القزلباشية المُحكِمين السيطرة في الواقع على مفاصل سلطنته التي دبَّ الصراع في بيتها الحاكم، وهو ما سيسهِّل لإسماعيل بن حيدر قطفها.

5– احتدام الصراع البايندري – العثماني حول شمال بلاد الشام: مشكلة الإمارة القرمانية

استمر السلطان حسن في صراعه المباشر مع السلطان العثماني محمد الفاتح، بشأن الإمارة القرمانية؛ ففي الوقت الذي سيصل السلطان حسن إلى أوج قوته بهزيمة خصومه القرا قوينلو، والاستيلاء على أراضيهم، سيتمكن السلطان العثماني الفاتح من ضم إمارة بني قرمان إلى أراضيه في عام 872هـ/ 1468م إليه[221]، ليضع الفاتح ابنه، الأمير مصطفى، على رأسها، باعتباره قرمانيًّا، بحكم أن أمه هي كلشان خاتون، ابنة

إبراهيم بيك قرمان، بينما اعتمد السلطان أوزون حسن (الطويل) تنصيب سلطان زاده قرمان أوغلو بير بن أحمد بيك[222]. واستخدم السلطان حسن تحكمه في طريق الحرير محاولًا تدمير المراكز التي أقامها الفاتح لمنع حسن من تهريب الحرير، ومن ذلك تدميره مركز توقات على طريق تبريز - بورصة تدميرًا متعمَّدًا في عام 876هـ/ 1472م[223]. لكن أولسن[224] يشير إلى سبب آخر لمهاجمة توقات، وهو شكوى التجار الإيرانيين من أن إقامة الفاتح هذا المركز كانت بهدف فرض ضريبة إضافية جديدة على المدن التي تمر بها صادراتهم على طول طريق الحرير.

كان ذلك جزءًا من خطة أعدها السلطان حسن مع الغرب، وتحديدًا مع جمهورية البندقية، بهدف حصر العثمانيين في منطقة البحر الأسود - مرمرة - إيجه - البحر المتوسط، وتفويض حسن إحياء إمارة قرمان وطرابزون التي يرتبط بعلاقات مصاهرة سابقة مع حاكمها البيزنطي، حيث يتم طرد العثمانيين من منطقة وسط الأناضول[225]، في مقابل ضرب السلطان الفاتح مصالح البندقية، ومحاولة الاستعاضة عنها بمنح فلورنسا - منافِسة البندقية - الامتيازات في تجارة الشرق. بذلك، كان تحالف السلطان حسن مع البنادقة مقابلًا لتحالف الفاتح مع الفلورنسيين[226]. ويقع في هذا الإطار، تطلُّع السلطان حسن إلى استعادة السيطرة على طرابزون، إذ لم يكن لأمر المصاهرة بينه وبين حاكمها البيزنطي سوى دور صغير في ذلك، وإنما كان الأمر يعود إلى قوة اشتغال المتغير المستقل المتمثّل في المتغير الاقتصادي - السياسي في الارتباط الاقتصادي بين طرابزون وتبريز، عاصمة السلطان الجديدة، ولكون طرابزون هي منفذ تجارة الحرير الإيرانية[227].

وفق إيناجيك، كان السلطان حسن يريد من هذا التحالف، وقبل أي شيء، «أن يتصل بشكل مباشر بالبندقية، وذلك بالوصول إلى شواطئ المتوسط عبر جبال طوروس»[228]، وبذلك يسيطر - وفق تحليلنا - على طريق الحرير من تبريز إلى شواطئ المتوسط. وتمكن السلطان البايندري من السيطرة على طرابزون وإمارة بني قرمان مدة وجيزة[229]، محاولًا التوجه إلى بورصة نفسها، المركز الأساس لتجارة الحرير في الأناضول، وتحالف في ذلك مع تجار البندقية الذين كانوا في مقدم زُبن الحرير الإيراني، في مقابل تزويده بالمَدافع. وفي المجمل، خاض أوزون حسن ضد محمد الفاتح ثلاث معارك رئيسة ومختلفة النتيجة، لكن مدفعية الفاتح وبنادقه سحقت خيول أوزون، وأبادت قوتَه الرئيسة في المعركة الحاسمة التي جرت في منطقة بابيرت في عام 877هـ/ 1483م، وهذا ما أرغم أوزون، في ظل إخفاقه في الحصول على المَدافع من البندقية، على الصلح مع الفاتح، والانسحاب من التحالف مع الغرب، والاعتراف بعثمانية طرابزون وقرمان. بذلك، سيطر العثمانيون - بعد إحكام سيطرتهم على الإمارة القرمانية - سيطرة تامة على الطريق البرية القديمة بين حلب والقسطنطينية التي كانت تقطع الأناضول بشكل مائل عبر أضنة وقونية[230]، لينتقم القرمانيون بعد نحو ثلاثة عقود من العثمانيين بانضمامهم إلى المجموعة القيادية الأولى لإسماعيل الصفوي في زحفها، حيث كان من أبرز قادته السبعة الأوائل قائدان من آل قرمان[231]، وليشكِّل قسم من القرمانيين قوام الجيش الصفوي اللاحق، وجهازه السياسي.

رابعًا: مرحلة الخلفاء الأردبيليين في حلب والأناضول (القريبة)

تجذرت الطبيعة السياسية والعسكرية (الجهادية) الضاربة جذورها في مثال «الغازي» للحركة الصفوية القزلباشية في مرحلة الشيخ حيدر الذي عيّن نوابه ومنحهم صفة «خليفة». وبالنسبة إلى مناطق الانتشار القزلباشي في شمال بلاد الشام والجنوب الغربي من الأناضول، التي ستؤدي دورًا أساسيًا في المشروع القزلباشي الصفوي، كان أبرز مَن منحهم مرتبة «خليفة» في الأناضول هو حسن خليفة، وهو والد شاه قولو الذي سيتصدر الثورة على العثمانيين في عامي 1511-1512 [232]، استنادًا إلى تجذُّر الحركة الصفوية بين أفراد قبيلتي حميدلي وتكه لو (أنطاليا وما حولها) الذين سبق للعثمانيين أن قضوا على إمارتهم في عام 793هـ/ 1391م ومركزها أنطاليا على البحر المتوسط[233]، في إطار قضمهم مناطق النفوذ المملوكي في الأناضول[234]، بينما تمثّلت الحقيقة في تقاسم القرمانيين والعثمانيين أراضيها[235].

تمكَّن حسن خليفة من تحشيد جماعة كبيرة حوله، مستثمرًا تأصُّل الشيعية العلوية الغالية بين عشائر المنطقة، فكان الإقليم من الناحية السكانية الجماعاتية علويًّا[236]، وربما تكون «خلافته» في الطريقة القزلباشية قد ارتبطت بمحاولة إقامة إمارة جديدة أو تجديد إمارة تكه لو القديمة التي ضمَّها العثمانيون. ويبدو أن من اضطلع بذلك في مدينة حلب هو الشيخ محمد أبو يحيى الكواكبي (ت 897هـ/ 1492م) الذي سيتحدر المنوِّر الإصلاحي الإسلامي اللاحق، عبد الرحمن الكواكبي، من صلب عائلته. وقد أخذ الكواكبي الطريقة الصفوية من الشيخ بالتسلسل، وصولًا إلى خوجه صدر الدين الأردبيلي، وهو جد الشيخ جنيد الذي يروي معاصره، ابن العجمي، أن نسبه إلى الشيخ جنيد بن سيدي علي بن صدر الدين الأردبيلي[237].

ووفق ابن الحنبلي، كان نفوذ الكواكبي كبيرًا في مدينة حلب لدى الأمراء والعامة، حيث «كانت الأمراء تأتي إلى بابه» ويقبِّل العامة يديه وهو يمشي في السوق، ومعه شخص من مريديه يقول: «هذا صاحب الوقت»[238]. وكان الكواكبي ذا نفوذ هائل بين مريديه، بحيث كان لو أمر مريديه في قرية ما ببيع كل ما لديهم وجلب الثمن إليه لما ترددوا في ذلك[239]. وتحالف الكواكبي مع السلطان المملوكي قايتباي ضد أطماع السلطان العثماني بايزيد التوسعية في شمال بلاد الشام، حيث قرَّب قايتباي إليه قادة الأردبيلية المحيطين بالكواكبي في حلب في غمرة صراعه ضد العثمانيين، وكان ينعم عليهم[240]. وفي هذا السياق، شارك بعض أردبيليي مركز حلب في معركة أضنة التي نشبت بين السلطان المملوكي قايتباي والسلطان العثماني بايزيد، وكانت وظيفتهم مباركة الحملة المملوكية[241]، غير أن قايتباي ربما توخى من هذه المشاركة تحت اسم «المباركة»، كسبَ عواطف منطقة أضنة التي كانت منطقة (علوية) بكتاشية حروفية اندمجت في الحركة الأردبيلية الجديدة.

ردَّت هذه المعركة السلطان العثماني عن التوسع شرقًا في مناطق الإمارتَيْن الرمضانية والدلغادرية اللتين تمتد أراضيهما من مرعش حتى أضنة - طرسوس. لكن السلطان بايزيد سرعان ما استولى، عقب موت

السلطان قايتباي، على «القلاع المتنازَع حولها» مع المماليك، ويعددها القرماني بكولك، أو باب كيليكية – وكان مضيقها الواقع بين أنطاليا وأضنة هو الحلقة الوحيدة للدخول إلى الأناضول من هذه الجهة – وسيبس وقيصري (قيصرية) وأضنة وعنتاب، وتقع كلها في مناطق الإمارتَيْن الرمضانية والدلغادرية المملوكيتَيْن، فغدا العثمانيون في توسعهم شرقًا، مسيطرين سيطرة مباشرة على قسم مهم من شمال بلاد الشام «المملوكي»، مقتربين في ذلك من حلب، مصب طريق تبريز – ديار بكر – حلب التجاري[242]. وفي إثر إعلان الدولة الصفوية، كان الكواكبي يجهر بقوله: «سيظهر من أهل طريقتنا واحد على غير طريق أهل السُّنة والجماعة»، فكان ذلك هو شاه إسماعيل الأردبيلي، صاحب تبريز[243].

أما المركز الصفوي الثاني فكان في بلدة أريحا، عند سفح جبل الأربعين غرب حلب، وهو الذي يعتبره بعض الباحثين السوريين الطرف الشمالي لجبل السماق الشهير في الأدبيات التاريخية بكونه مرتعًا للفِرق الإسلامية غير السُّنّية، ويحدده بعض أبرز الأنثروبولوجيين السوريين المبكِّرين بما يطلَق عليه اسم جبل الزاوية اليوم[244]. وارتبط هذا المركز باسم موسى النحلاوي الأردبيلي فرقةً، والشافعي مذهبًا (ت 916هـ–1511م) الذي اعتقد به كثير من أهل أريحا «وكثير من أهل القرى»، وكان للنحلاوي تأثيره في مدينة حلب نفسها، حيث كان يُدرِّس في الوقت نفسه الفقه في الجامع الأموي في حلب، وتخرج على يده قضاة شوافع في حلب[245]، ويبدو أنهم كانوا من الشيعة وتمرسوا بالشافعية للاتقاء بها.

خامسًا: عشية الاجتياح الصفوي لشمال بلاد الشام

1– انقسام الطرق الصوفية بين عرفانية علوية وسُنّية فقهية

يمكن اعتبار النصف الثاني من القرن الخامس عشر الفترة التاريخية الحرجة التي تطوَّر فيها ما سمّيناه «الحركة الأردبيلية الجديدة» لتغدو مركز فضاء الحركات والاتجاهات الشيعية العرفانية الغالية، بفعل نشاط الشيخ جنيد، المؤسِّس الحقيقي لهذه الاندفاعة الكبرى في تاريخ الطريقة الصفوية، ومن ثمَّ في عهد ابنه الشيخ حيدر الذي مأسس هذا التحول، ومنحه تاجه الصوفي – العرفاني العلوي المميز. نتج من هذا التحول الكبير انقسام الطرق أو الأخويات الجماعاتية بين حركة الشيخ جنيد والسلطة العثمانية، فانقسمت الملامية، مثلًا، إلى سُنِّية وشيعية في منتصف القرن الخامس عشر، فارتبط مشايخها السُّنة بالسلطان محمد الفاتح، بينما ظل قسمها الشيعي – وربما كان هو الأغلب – مستقلًّا يعيش وفق تقاليده السرية الباطنية، ليوجه السلطان سليمان القانوني لاحقًا – بشرعنة من فتاوى شيخ الإسلام أبي السعود – ضربات كبيرة لها[246].

كان الانقسام كبيرًا في البكتاشية التي تلخَّصت في كونها تجمُّعًا للشيعية الغالية، ووصل هذا الانقسام إلى المولوية التي كانت بمنزلة «صوفية المدن»، وهذه الأخيرة كانت معتمَدة رسميًّا من السلاطين، لكونها لم تؤيد منهج الاضطرابات[247]. وكان الانقسام بين من بقي منها مرتبطًا بالسلطان والفرع «الغالي» من الحركة الأردبيلية الجديدة أو القزلباشية المهيمنة على الأخويات البكتاشية والملامية التي تأخذ بعقيدة

القزلباش[248].

برزت معالم هذا الانقسام في عهد السلطان محمد الفاتح الذي أرسى بقانونه الأساس أو «قانون نامه» أُسس الدولة العثمانية القانونية بطريقة تنظيماتية مبكِّرة بعد فتح القسطنطينية، ليتطور بوتائر متسارعة في عهد ابنه السلطان بايزيد الثاني قبيل نشوء الدولة الصفوية وبعدها. لكن الانقسام الأخطر، من الناحية العملية - الأيديولوجية، هو الذي حدث في البكتاشية، وأدى، كما أشرنا سابقًا، إلى اندماج البدريين والحروفيين في مدينة حلب - وهم من عائلة اعتقادية واحدة - مع فرقة التختجية العلوية التي توصف بالبكتاشية في منطقة أضنة - طرسوس وجبل موسى، نزولًا إلى الجبل الأقرع في سلسلة جبال العلويين الحالية، وهي بالأحرى بكتاشية جديدة، وبذلك حدثت اندماجات بدرية - حروفية - بكتاشية- ملامية - مولوية ...إلخ، على نحو يساعد في فهم الفضاء الحركي - الأخوي البشري الاندماجي بين مكوِّنات الحركة الأردبيلية الجديدة، لتشكل سلسلة الاندماجات في مجملها مكوِّنات الحركة الأردبيلية الجديدة[249]. وحدث هذا الانقسام على المستوى المعرفي - الأيديولوجي في هذه الفترة بين طريقةٍ تكوينية رسمية للجيش الانكشاري واتجاهٍ ثيو - عرفاني اندمج في الحركة القزلباشية، ويمتح من ثالوث «الله، محمد، علي»، ويعيش جماعاتيًّا وفق تقاليده السرية الباطنية. وكان البكتاشيون الأكثر سريَّةً من سائر الفِرق الصوفية العرفانية الجماعاتية الأخرى. غير أن الانقسام المعرفي - الأيديولوجي تسارع في سياق انقسام سياسي أشمل في جهاز السلطنة العثمانية بين السلطان بايزيد الثاني وشقيقه جم، منافسه على السلطنة.

2- الصراع بين بايزيد الثاني وشقيقه جم: تعميق الانقسام البكتاشي

كان الانكشاريون البكتاشيون، ومعهم البكتاشية غير العسكرية، قد انقسموا في تسعينيات القرن الخامس عشر - بعد موت السلطان الفاتح في عام 1481م، واندلاع الصراع بين السلطان بايزيد الثاني وجم، شقيقه المتمرد الذي لجأ بعد هزيمته في ربيع الثاني 886هـ/ حزيران/ يونيو 1481م إلى القاهرة - بين مؤيد لبايزيد ومؤيد لجم. ودعم السلطان المملوكي قايتباي في هذا السياق الأردبيليين، بوصفهم فضاء يضم الجناح البكتاشي المتمرد على السلطان العثماني، وينتشر بشريًّا في مناطق النزاع مع السلطان بايزيد الثاني في المناطق المملوكية العليا من شمال غرب بلاد الشام في منطقة أضنة وما يحيطها. وحشد الفقهاء التعبئة لمصلحة السلطان بايزيد ضد جم، واستخدموا هزيمة جم لمطالبة السلطان بـ «تطبيق الشريعة من جديد في كل مجالات الحياة»، واعتبروا «السلطان الجديد مناصرًا للعدالة والشريعة»، ونزعوا اللوحات الجدارية التي رسمها الفنان بليني بطلب من السلطان محمد الفاتح في قصره[250]، وكان ذلك يعني المطالبة بتعزيز مكانة الفقهاء وسلطتهم.

عزز السلطان بايزيد، تبعًا لذلك، سلطة الفقهاء، وتجلى هذا في صعود مكانة «شيخ الإسلام» أو من يصفه الغزي بـ «المفتي الأعظم»، هو وجهازه في سلطنة بايزيد. فيشير الغزي في معرض دعم السلطان منصبَ شيخ الإسلام إلى أنه «رتَّب للمفتي الأعظم ومَن ببيته من العلماء في زمانه كل عام عشرة آلاف

عثماني»، وكذلك أغدق رواتب كبيرة ومنحًا على مدرّسي المدرسة العثمانية، وتكايا الصوفية. ويشير الغزي إلى أن ما فعله السلطان بايزيد الثاني «صار ذلك قانونًا جاريًا بعده مستمرًا»[251]. وإزاء ذلك، لم يستطع السلطان بايزيد أن يحمي المنلا لطفي الذي كان نافذًا وأستاذًا لعدد مهم من الفقهاء، كان من بينهم ابن كمال باشا؛ إذ تمكن الفقهاء في عام 1494م من سَوْق المنلا لطفي إلى الإعدام بتهمة «الزندقة»، بدعوى انتقاصه من مراسم الشريعة، حيث أشار إلى معنى الصلاة الحقيقية بوصفها صلاة العرفاني، لا الصلاة الطقسية الفقهية، بينما يرُد بعضهم ذلك إلى انتقام الفقهاء منه بسبب «كثرة فضائله»، وسلاطة لسانه وقوته، «ولهذا نسبوه إلى الإلحاد والزندقة»[252]. ويبدو أن صعود قوة الفقهاء قابَله مزيد من الانقسام في علاقات البكتاشيين بالسلطان، فانفصل عنه في عام 907هـ/ 1501م أحد أبرز المقرَّبين البكتاشيين إليه، وهو باليم سلطان الذي سيتصدر إتمام عملية البناء القزلباشي للبكتاشية، ثم ستخرج من حركته أعتى الحركات القزلباشية ضد السلطان العثماني، إلى حد أن رموزها عوقبوا جميعًا بالنفي وإغلاق الزوايا، وتعقّب أتباعهم لاحقًا بسبب دعمهم الدعاية الصفوية[253]، وسيخلفه قلندر في مواصلة خطه، ليعيد بلورة بناء البكتاشية على أساس عرفاني قزلباشي[254].

3- الصراع العثماني - المملوكي وأثره في تعزيز المراكز القزلباشية في حلب

شكَّل الصراع بين السلطنتين العثمانية والمملوكية السُّنيَّتين بشأن السيادة على هذه الإمارات، أحد أبرز محددات التنافس العثماني - المملوكي الدائر حول شمال بلاد الشام. وكانت العلاقات المملوكية - العثمانية قد تميزت حتى عهد السلطان العثماني محمد الثاني (الفاتح) (1451-1481م) بـ «الحفاظ على نوع من التضامن في وجه الغرب الصليبي والخطر التيموري القادم من الشرق»[255]. ولقد بدأت مؤشرات هذا الصراع بالحركة تهتزّ مع عهد الفاتح قبيل فتح القسطنطينية وبعده مباشرة، حيث أخذت السلطنة العثمانية في عهده تتوسع بوتيرة سريعة من منطقة غرب الأناضول إلى منطقة وسط الأناضول أو الشمال الغربي من بلاد الشام، على حساب الإمارات التركمانية الشامية التابعة للمماليك، وتحديدًا على حساب الإمارة القرمانية في منطقة غرب الأناضول، والسيطرة على ميناء أنطاليا الحيوي[256]، ودشَّن هذا تاريخ الصراع المباشر بين السلطنتين المملوكية والعثمانية. واستمر هذا الصراع طوال النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ولا سيما خلال عهد السلطان المملوكي الأشرف قايتباي (872-901هـ/ 1467-1496م) الذي شنَّ خلال حكمه ست عشرة تجريدة، كان معظمها على الأميرَيْن التركمانيَّيْن شاه سوار وحسن الطويل التابعَيْن رسميًّا للمماليك، وعلى السلطان العثماني[257]، وتفقّد بنفسه الطريق من القاهرة حتى أقصى شمال بلاد الشام (يغلرى في وادي العمق، عنتاب - البيرة - قلعة المسلمين) في عام 882هـ/ 1477م، وهو ما سجَّله ابن الجيعان مؤرخ رحلته[258]. وفي خلال الأعوام 1485-1491، ارتفعت وتيرة التوسع العثماني في المناطق العليا من شمال غرب بلاد الشام، فتوسع العثمانيون في إمارة بني رمضان (جوقور أوفا) أكثر من مرة، وأقاموا حاميات عثمانية في طرسوس وأضنة، مقتربين في ذلك من المركز المملوكي لشمال بلاد الشام وهو حلب، مصب طريق الحرير، بل ومصب الطرق التجارية الكبرى[259]، وكانت أراضي الإمارة الرمضانية

التركمانية (المملوكية) تضم الثغور الجزرية - الشامية التقليدية السابقة العليا، وتحتوي على «ولاية أضنة الحالية، بما في ذلك طرسوس وشرق ولاية مرسين وشمال مرعش وسييس وأياس»[260]، وهذ المرفأ الأخير كان مركز انتقال الحرير والمنتوجات الأخرى من فارس وآسيا الوسطى على طريق الحرير نحو الغرب عبر المتوسط[261]، حتى إجهاز المماليك في عام 1375 على مملكة كيليكيا الأرمينية، بعد أن أنهكوها بهجماتهم السابقة عليه، وأخضعوها[262].

سادسًا: استيلاء الشاه إسماعيل على سلطنة الآق قوينلو واجتياح شمال بلاد الشام

1 - الاستيلاء على سلطنة الآق قوينلو

في عام 1501، طرد الجهاز الصفوي الأردبيلي الجديد (القزلباشي) بقيادة إسماعيل الصفوي (حكم 907-930هـ/ 1501-1524م) حلفاء الدعوة السابقين المتضعضعين والضعفاء من أمراء تركمان الآق قوينلو السُّنَّة رسميًّا من تبريز، مركز تجمع الحرير ومبتدأ طريقه نحو المتوسط عبر محطته الأخيرة في حلب. ونكَّل بالآق قوينلو، حتى إنه نبش قبورهم، وأحرق جثثهم، وسيطر في الواقع على مدينة ذات أغلبية سُنِّيَّة من الناحية الجماعاتية المذهبية؛ إذ كان ثلثا عدد سكان تبريز يُعتبَرون من أهل السُّنّة، لكن الشاه فرض التشيُّع عليهم بالقوة[263]. وورث الشاه ممتلكات الآق قوينلو، فسيطر على أذربيجان وعراق العجم وعراق العرب وإيران، ووسع حدود دولته إلى حد نهر جيحون في أواسط آسيا[264]. وقام الشاه بتديين - أو تطييف - هذه السيطرة بتشييع مجاله البشري بالقوة حيثما أمكنه الأمر، وأرغم سُنَّة إيران، الذين كانوا يشكلون أغلبية سكانها، على التحول إلى شيعة، والجهر بلعن الخلفاء الثلاثة الأوائل تحت طائلة غرز الحراب في صدورهم إن امتنعوا عن ذلك، «انتقامًا لظلامة آل البيت»[265]. وشنق في هذا السياق بعض السنّيين الذين كانوا يشكلون الأغلبية في تبريز، وأرغم الباقين في الشوارع والأسواق على ترديد أدعية يوميًا يلعنون فيها الخلفاء الثلاثة الأولين، على اعتبار أنهم اغتصبوا حق علي في الخلافة[266]، تحت طائلة غرز السيوف في الصدور[267].

زُرعت منذ تلك الحقبة فتاوى الصفويين باعتبار «السُّنَّة» «أنجاسًا»، وإنزال مكانتهم إلى «درجة الكلاب والخنازير والكفار»[268]، بينما ردَّ السُّنّة على الشاه في المناطق التي يشكلون فيها أكثرية بقتل كل من يشتبهون بتشيُّعه، سواء أكان قزلباشيًّا صفويًّا أم لم يكن. ويبدو أنه زُرعت منذ تلك الحقبة فتاوى الطاجيك السُّنة باعتبار خراسان «دار حرب»[269].

احتضن السلطان العثماني أمراء الآق قوينلو المطرودين، ومنحهم «بيوتًا ووظائف» وسط انقسامهم بين العثمانية السُّنّية والصفوية القزلباشية، بينما كان الشاه قد احتضن أمراء تركمان سنّة الذين لجأوا إليه هربًا من

السيطرة العثمانية، وتدابيرها المالية والإدارية المركزية[270]. ووضع الصفويون إمارة دلغادر في مرعش وألبستان التي كانت محل صراع مملوكي – عثماني – صفوي في القرن الخامس عشر، ومحل انقسام داخلي بين قزلباشييها وعثمانييها، تحت رحمتهم، ليُجهز الصفويون في عملية الاستيلاء هذه عليها، وليسيطروا على مناطقها الدائمة المجاورة لولاية مرعش، ومنها أعزاز الواقعة اليوم داخل الحدود السورية الدولية[271].

دفعت التوسعات الصفوية كلًّا من السلطان العثماني بايزيد الثاني والسلطان المملوكي قانصوه الغوري (تولى السلطنة في عام 908هـ/ 1502م) إلى تهدئة الصراع الذي نشب بين السلطنتين طوال النصف الثاني من القرن الخامس عشر، إذ حمَّل الغوري سلفه قايتباي مسؤولية الصراع، معلنًا نهايته، ووصف السلطان العثماني نظيره المملوكي في الرسائل المتبادلة بينهما لمناسبة اعتلاء الغوري سدَّة السلطنة بـ «حامي بيت [الله] الحرام والروضة المطهَّرة والمقام»، بينما وصفه السلطان الغوري بـ «السلطان الغازي». ثم تضمنت رسائل عام 910هـ/ 1504م تقديم الغوري دعمًا إلى بايزيد للقضاء على الصفويين، وكان من أوضح ما تضمَّنته رسالة الغوري تسميته الصفويين بـ «القزلباشية»، ووصفهم «بأنهم فرقة ضالة، وبَلِيَّة عامة»، وأن «دفعهم لازم، بل واجب»، بل قال: إن «المقصود في دفعهم» هو «استيصالهم» (استئصالهم) «لأنهم أهل البدع والضلالة وأصحاب الشر والشقاوة، روافض وجميعهم ملاعين»، ودعا الله أن يدمِّر «أولئك الكفرة الفجرة»[272]. غير أن مدى تحسن العلاقات المملوكية – العثمانية كان قصيرًا بسبب تطورات الصراع العثماني – الصفوي؛ إذ سرعان ما فترت العلاقات المملوكية – العثمانية بعد تولّي السلطان سليم السلطنة في 24 نيسان/ أبريل 1513، إذ توترت العلاقات العثمانية – الصفوية فور تولّي السلطان سليم السلطنة، فلم يوفد الشاه مندوبًا عنه لتهنئة السلطان سليم بارتقاء السلطنة، بل ألجأ شقيقه المتمرد عليه، الأمير أحمد، وأحال قصره ملجأً للأمراء العثمانيين الهاربين من السلطان سليم، متطلعًا إلى التوسع في الأناضول، وكسب المماليك إلى جانبه، فأوفد الشاه بعثة صفوية ضخمة مؤلفة من نحو مئتي موفد إلى السلطان المملوكي الغوري للتحالف معه ضد السلطان سليم، بينما رد السلطان سليم على ذلك بإرسال وفد عثماني من جهته إلى المماليك، فاختار المماليك «الحياد» في الصراع الوشيك الوقوع بين العثمانيين والصفويين[273].

2 – الثورة القزلباشية في شمال بلاد الشام ومناطقه المتاخمة في الأناضول

أفضى ذلك إلى السيطرة الصفوية على طريق الحرير البرية، واقترب فيها الشاه إسماعيل عبر سيطرته على ديار بكر من نهاية هذه الطريق في حلب وأنطاكية. وفي سياق هذه السيطرة، أثار الشاه التركمان في الأناضول وشمال بلاد الشام بحكم هيمنة الشيعية (العلوية) الغالية على التديُّن الشعبي فيهما، وغدا زعيمًا دينيًّا وسياسيًّا لهم ضد السلطان العثماني السُّنّي[274]؛ إذ امتد تأثير قيام الدولة الصفوية إلى انتشارها «في أكثر من أربعة أخماس الأناضول»[275]، وبرز ذلك في منطقة غرب الأناضول بروزًا خطِرًا في عام 1511، في إثر ثورة شاه قولو (أي «عبد الشاه») الذي أطلق عليه السُّنّة اسم «شيطان قولو»، أي عبد الشيطان (قُتل في حزيران/ يونيو 1511)، وهي الثورة التي انضم إليها أمراء ذو القدرية (دلغادرية) شمال بلاد الشام في مرعش وأعزاز

وكِلّس وغيرها، وهنا شكَّل فرسان إمارة دلغادر قوام هذه الثورة الأساس[276]. وشاه قولو هو ابن حسن خليفة الذي اتخذه السلطان حيدر الصفوي ممثلًا خاصًّا له في منطقة وسط الأناضول بلقب «خليفة»[277]، وبهذا كان له نفوذ كبير بين أفراد قبيلتي حميدلي وتكه لو الذين سبق للعثمانيين أن قضوا على إمارتهم ومركزها أنطاليا على البحر المتوسط[278]، إذ حشد حسن خليفة حوله الفِرق العلوية، ولا سيما التي يطلق عليها اسم «التختجي»[279].

كان من شأن نجاح هذه الثورة، طرد العثمانيين من منطقة وسط الأناضول وشمال غرب بلاد الشام، وحصرهم في منطقة البحر الأسود – مرمرة – إيجه – البحر المتوسط، بما يُذكِّر بمشروع سابق للسلطان أوزون حسن الطويل، ومن ثمّ كانت هذه السيطرة تحتمل سيطرة الشاه على الأناضول، أو وقوعه تحت نفوذه، إضافة إلى إيران وأذربيجان وبغداد والأطراف الشمالية العليا من إقليم الجزيرة الفراتية التاريخي، ومن شمال بلاد الشام، ويشمل ذلك كامل طريق الحرير البرية، وكذلك جزءًا أساسًا من طريق التوابل الواردة من طريق البصرة – بغداد – حلب[280]، وانفتاح الطريق أمامه إلى حلب، منتهى طريق الحرير، وأبرز حلقات طريق التوابل، والسيطرة عليها. ويفسِّر هذا أن الشاه إسماعيل «فاجأ» قادة شاه قولو الذين نهبوا إبان انسحابهم إلى إيران قافلة تجارية قادمة من تبريز بتأنيبه لهم، واعتباره ذلك «عدوانًا شخصيًّا عليه»[281].

وفي مواجهة الشاه الصفوي الصاعد، حشد السلطان بايزيد جيوشه للرد على تحديه من جهة أولى، وعلى المخاطر الشيعية القزلباشية الداخلية عليه من جهة ثانية، بنفي العناصر الشيعية من آسيا الصغرى إلى المورة، لمنعهم من الالتحاق بالشاه في إيران، بعد أن كان حتى عام 1511 يسمح لأتباع القزلباشية بالحج إلى أردبيل بشرط عودتهم إلى الأناضول، وبصورة خاصة إلى منطقة تكه لو العلوية التي تقع بين أنطاليا وألانيا، وكان يأتي منها الجانب الكبير من الحُجَّاج[282]. وكان إجراء السلطان يهدف إلى تضييق التحاق هؤلاء بالشاه؛ إذ حدث في إثر تنصيب إسماعيل شاهًا على إيران نوع من هجرة تركمانية معاكسة من شمال بلاد الشام والأناضول إلى إيران لتدعيم السلطنة الصفوية الجديدة.

عُرِفت العشائر التركمانية القزلباشية التي التحقت بالشاه – نسبة إلى الأماكن التي تحدرت منها – بالروملي والشاملو، وكان من أبرزها على صعيد شمال بلاد الشام عشيرتان عرفتا في إيران بعشيرة شاملو وعشيرة دلغادر. وتتحدر عشائر شاملو من العشائر القزلباشية القاطنة في منطقة حلب، وكانت تضم عشائر بيكديلي وخدا بند طو وإينالنو، وغيرها. وسيبرز منها أحد خلفاء الشيخ حيدر بُعيد تأسيس الدولة الصفوية، وهو حسن بيك الذي ولَّاه الشاه إسماعيل منصب أمير الأمراء، وعبدي بيك الذي شغل منصب التواجي باشي، ودورميش خان، وهو أحد قادة جيش الشاه إسماعيل في معركة جالديران. وقد اكتسبت هذه العشيرة اسمًا جهويًّا، نسبة إلى أصولها الشمالية الشامية، لا اسمًا عشائريًّا. ويبدو أنها اشتملت على مكوِّنات عشائرية عدة، كان من أبرزها:

– مكون أول – وهو المكون الرئيس – من قوة عشائرية تركمانية محلية، هي قوة عشيرة دلغادر التي كان مركز إمارتها في مرعش وألبستان، بما في ذلك أعزاز وكِلّس. ووفق مصادر العصر الصفوي الفارسية التي

يستند إليها جعفريان، كانت هذه العشيرة تضم أكثر من ثمانين ألف عائلة، وسيبرز عدد من رجالها في قيادة الدولة الصفوية، كان من أبرزهم دده إبدال بيك الذي شغل منصب التورجي باشي (خازن السلاح) في البلاط الصفوي، وإلياس بيك حاكم ولاية فارس، وغيرهما[283].

– مكون ثان، هو مكوِّن القرمانيين الذين قضى العثمانيون في عام 892هـ/ 1487م على إمارتهم، وكان اثنان من أمرائها في عداد القادة السبعة الذين رافقوا إسماعيل في عملية طرد القرا قوينلو والاستيلاء على السلطة[284]، ليستوعب الشاه بعد ذلك بير بيرم القرماني مع أتباعه السبعة آلاف، وهو الذي ضم العثمانيون إمارة عائلته القرمانية إليهم في عام 892هـ/ 1487م، فمنحه الشاه منصبًا مرموقًا في جهاز سلطنته[285].

هزَّت الثورة الحكم العثماني – على حد تعبير إينالجيك – «من جذوره، ولم يُقضَ عليها إلا بصعوبة بالغة»[286]، وكانت من أبرز عوامل خلع سليم والدَه السلطان بايزيد، وتولّي السلطنة بدلًا منه، لتبدأ فصول الحرب العثمانية – الصفوية فعلًا بشأن السيطرة السلطانية على طريق الحرير، ومعها سيل الفتاوى بتطييف الصراع.

(44) كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ط 10 (بيروت: دار النهار، 2008)، ص 17.

(45) أبو الحسن أحمد بن جبير، **رحلة ابن جبير**، ط 2 (بيروت: دار مكتبة الهلال، 1986)، ص 227.

(46) المرجع نفسه، ص 201.

(47) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2008)، مج 2، ص167.

(48) المرجع نفسه، ص 183.

(49) يشير ابن تيمية إلى الحجاز بالقول: «أكثر [السكان] أو كثير منهم خارجون عن الشريعة، وفيهم من البدع والضلال والفجور ما لا يعلمه إلا الله»، و«قد غلب فيهم الرفض». أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ط 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، ج 3، ص 549، بينما يشير ابن حجر العسقلاني، في معرض ترجمته لابن السراج، إلى أن الخطابة غدت منذ عهد السلطان قلاوون للسُّنّة بينما ظل القضاء في يد الشيعة بسبب «غلبة الرفض على أمراء البلد»، وأن التسوية التي قامت بين ابن السراج وأمير المدينة قامت على أساس قبول الأخير به في الخطابة، لكن على أساس عدم التدخل في قضايا القضاء والحكم. شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ضبطه وصححه عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 88-89.

(50) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 507.

(51) خليل إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد الأرناؤوط (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 187-288.

(52) كانت جذور الإمارة القرمانية (654-888هـ/ 1256-1483م)، التي ورثت سلطنة سلاجقة الروم السُّنّية رسميًا، تتحدر من الأمراء الدانشمنديين الذين وصلوا نسبهم بعبد الله البطّال القديم على أساس جديد، فجعلوا منه علويًّا، ليتناسب ذلك مع المذهب الإسماعيلي الذي يشير البغدادي في **الفرق بين الفرق** إلى أنهم كانوا يعتنقونه. كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ج 2، ص 327.

(53) المرجع نفسه، ج 2، ص 330-333. يُقارن بـ: علي بن صالح المحيميد، «إمارة بني قرمان ودورها السياسي في آسيا الصغرى خلال العصر المملوكي (654-888هـ/ 1256-1483م)»، **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية**، العدد 55 (ربيع الثاني 1433هـ [شباط/ فبراير - آذار/ مارس 2012])، ص 263.

(54) هاميلتون غب وهارولد باون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد إيبش (أبوظبي: دار الكتب الوطنية، 2012)، ج 2، ص 270.

(55) كانت هذه الفترة الحرجة هي فترة الانتقال من النوريين الزنكيين إلى الأيوبيين. وحين تقدم صلاح الدين الأيوبي إلى حلب بعد وفاة نور الدين، تحشَّد أهالي حلب مع الملك الصالح ابن صلاح الدين لمواجهة صلاح الدين وقاتلوا ضده، ومكافأة لهم، منحهم الملك الصالح الجهة «الشرقية» في الجامع الأموي في حلب لإقامة الصلاة فيها. يُنظر: كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله الحلبي الحنفي بن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 372. و«أن يعاد الأذان بحي على خير العمل، وأن يُذكر في الأسواق، وأن يكون لهم في الجامع الجانب الشرقي، وأن تذكر أسماء الأئمة الاثني عشر بين يدي الجنائز، وأن يكبِّروا على الجنازة خمسًا، وأن تكون عقود أنكحتهم إلى الشريف أبي طاهر بن أبي المكارم حمزة بن زاهر الحسيني، فأجيبوا إلى ذلك كله». يُنظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 8، ج 12، ص 314. يُقارن بـ: شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الشافعي، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، وضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 2، ص 228-229.

(56) شمل اهتمام الملك الظاهر الشيخ عدي ابن أبي البركات بن صخر بن مسافر (555-625هـ)، شيخ الطريقة العدوية المعروف يزيديًّا بأبي المفاخر، وهو ابن أخي الشيخ عدي بن مسافر الهكاري (456-557هـ)، بحيث نزل الظاهر إلى زيارته في خانقاه الشهاب طغريل «وخرج إليه جماعة كثيرة من فقراء حلب، وكان أكثر وقته مشغولًا بالسماع والرقص على طريق الفقراء». وكان ذكر عمه الشيخ عدي بن مسافر الهكاري قد «سار» و«طبق الأرض، واتبعه خلق، وجاوز حسن اعتقادهم فيه الحد، حتى جعلوه قِبلتهم التي إليها يصلُّون، وذخيرتهم في الآخرة التي يعوِّلون عليها». المبارك بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي بن المستوفي، **تاريخ إربل** (بيروت: دار الكتب العلمية،2011)، ص 105-106.

(57) المقصود هنا ضياء الدين بن الأثير (637-558هـ/ 1163-1239م) الذي التحق بخدمة الملك الظاهر في حلب، لكنه لم يطق العمل معه فغادر حلب. ويعبّر ابن الأثير عن موقفه التكفيري لليزيديين في ذكره الفرقة التي قالت بـ «الشكل والنقط»، والمقصود بها اليزيدية، ويصفهم بـ «ملحدي القرآن»، ويصفهم في تصوره خطاب التكليف بالحسبة، غير أنه يطرح استتابتهم ومراقبة تقيدهم بالإيمان الجديد. لكن، يبدو أن موقفه لم يؤثر في اتجاهات الملك الظاهر لاتجاه اليزيديين ولاتجاه الرافضة الذين اعتبرهم ضياء الدين بن الأثير «أناسًا ليس لهم من الدين إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه». ضياء بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ج 2، ص 388-389.

(58) في عام 644هـ/ 1246م، خنق صاحبُ الموصل، بدرُ الدين لؤلؤ الحسن بن علي، أبا البركات بن

صخر بن مسافر، حفيد أبي البركات أخي الشيخ عدي شيخ العدوية الأكراد. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ج 3، ص 250. وفي عام 652هـ/ 1254م، سيحارب بدر الدين لؤلؤ الذي حكم الموصل في عام 631هـ/ 1233م أبناءه وتلامذته، وسيصلب جماعة منهم، كما سيأمر بـ «نبش قبر الشيخ» و«إحراق عظامه». يُنظر: كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد الشيباني البغدادي بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة**، تحقيق مهدي النجم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص 237. وكان بدر الدين لؤلؤ حول المدارس التي أنشأها الزنكيون في الموصل إلى مشاهد لآل البيت، واتخذها مراكز للدعوة إلى المذهب الشيعي. ابن كثير، ج 13، ص 214. غير أن هناك باحثين يرون أن اعتماده التشيعَ لم يكن لسبب مذهبي، بل بسبب اصطدامه باليزيديين الداعين إلى تأسيس دولة أموية في المنطقة. عبد الله بن ناصر بن سليمان الحارثي، **الأوضاع الحضارية في إقليم الجزيرة الفراتية في القرنين السادس والسابع للهجرة، الثاني عشر والثالث عشر للميلاد**، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007)، ص 482-483، ويُنظر أيضًا: سعيد الديوه جي، **اليزيدية**، دراسات أديان (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، ص 80. وللاطلاع على النص الكامل لفتوى عماد الدين محمد بن يونس باستتابة اليزيديين او استباحة دمائهم أو تخليدهم في السجون، يُقارن بـ: ابن المستوفي، ص 109-110.

(59) يشير ياقوت (ت 626هـ/ 1229م) في مادة «حلب» إلى أنه حين زارها في زمن الملك العزيز محمد بن الظاهر غازي ابن الملك الناصر يوسف بن أيوب، «كان الفقهاء يفتون على مذهب الإمامية». ياقوت الحموي، مج 2، ص167.

(60) شمس الدين أبو عبد الله محمد أبي طالب الأنصاري الدمشقي [شيخ الربوة]، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر** (بطرسبورغ المحروسة: مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية، 1865)، ص 280-283.

(61) ابن جبير، ص 200-203.

(62) كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله الحلبي الحنفي بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، حققه وقدم له سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج 1، ص 270.

(63) عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق محمد زينهم عرب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 89.

(64) كمال الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك 1291-1516»، في: عادل إسماعيل (مشرف)، **لبنان في تاريخه وتراثه** (بيروت: مركز الحريري الثقافي، 1992)، ص 210.

(65) بشأن سيرة الشيخ أبي عبد الله شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين مكي النباطي الجزيني، يُقارن بـ: محمد باقر الموسوي الخوانساري [الميرزا]، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات** (طهران: مؤسسة

إسماعيليان؛ المطبعة الحيدرية، 1970)، ج 2، ص 186؛ ومع تلخيص وافٍ لدى: محسن الأمين، **أعيان الشيعة،** تحقيق وتعليق حسن الأمين (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1998)، مج 14، ج 15، ص 370–376؛ ومع عبد الحيّ بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** ط 2 (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ج 6، ص 294. وبشأن أحدث الدراسات العلمية، يُقارن بـ: جعفر المهاجر، **جبل عامل بين الشهيدين: الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين، من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر** (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005).

(66) يُنظر النص الكامل في: أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا،** شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، مج 13، ص 31–36. حدَّد المرسوم الذي أصدره السلطان في عام 717هـ/ 1317م النصيرية من تلك الفئات بالاسم. وأشار إلى ضرورة «ردعها» و«إعادتهم [النصيريين] إلى سواء السبيل»، ويذكر مرسوم السلطان أن «منها أن بالأطراف القاصية من هذه المملكة قرى سكانها يُعرَفون بالنصيرية، لم يلج الإسلام لهم قلبًا، ولا خالط لهم لبًّا، ولا أظهروا له بينهم شعارًا، ولا أقاموا له منارًا، بل يخالفون أحكامه، ويجهلون حلاله وحرامه، ويخلطون ذبائحهم بذبائح المسلمين، ومقابرهم بمقابر أهل الدين، وكل ذلك ممّا يجب ردعهم عنه شرعًا، ورجوعهم فيه إلى سواء السبيل أصلًا وفرعًا». و«أما النصيرية، فليعمروا في بلادهم بكل قرية مسجدًا، ويطلق له من أرض القرية رقعة أرض تقوم به، وبمن يكون فيه من القوام بمصالحه على حسب الكفاية»، و«منع النُّصيرية من الخطاب، وأن لا يمكَّنوا بعد ورود هذا من الخطاب جملةً كافيةً، وتؤخذ الشهادة على أكبرهم ومشايخ قراهم لئلا يعود أحد منهم إلى التظاهر بالخطاب، ومن تظاهر به قوبل أشد مقابلة».

(67) أبو الفداء، **المختصر،** ج 4، ص 98. قدَّر ابن فضل الله العمري (700–749هـ/ 1300–1349م) المعاصر للأحداث، عدد الثائرين بنحو ثلاثمئة شخص. أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار،** مج 1: **المسالك والآثار والأقاليم،** تحقيق كامل سلمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ص 338.

(68) أبو الفداء، **المختصر،** ص 82.

(69) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار،** اعتناء درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ص 76–77.

(70) Stefan Winter, «The Alawis in the Ottoman Period,» in: Michael Kerr and Craig Larkin (eds.), The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant (London: Hurst and Company, 2015), p. 51.

(71) القلقشندي، مج 13، ص 14–21.

(72) في عام 773هـ، «أمر السلطان الملك الأشرف الأشرافَ أن يمتازوا عن الناس بعصايب خضر على العمايم، ففعل ذلك في مصر والشام وغيرهما» بين مستنكر ومحبذ له. ابن العماد الحنبلي، ج 6، ص 226. أما ابن إياس، فيصفها بأنها «حادثة غريبة»، وهي «أن السلطان رسم للسادة قاطبة، الرجال والنساء، أن يجعلوا في عمائمهم شطفات خضر يتميزون بها عن غيرهم»، و«تعظيمًا لقدرهم». أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، طبعة جديدة (بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، 2010)، ج 1، ص 107.

(73) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق عبد الرؤوف سعد، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 2، ص 165–166.

(74) يتوقف المهاجر عند مصدرين شيعيين، هما **روضات الجنّات** للخوانساري، و**لؤلؤة البحرين** للبحراني، ويشيران إلى «أهل السواحل من المتسننين». المهاجر، **جبل عامل بين الشهيدين**، ص 123.

(75) يُنظر: حسن الصدر، **تكملة أمل الآمل**، تحقيق حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدباغ وعدنان الدباغ (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2005)، ج 1، ص 351.

(76) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر** (العراق: المطبعة الحيدرية في النجف، [د. ت.])، ص 446–448.

(77) حول تحديد الجبل الأعلى، يُقارن بـ: سهام علي دانون، **جغرافية سورية العامة** (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2008)، ص 20–21.

(78) كتب شيخ الربوة: «ولحلب من البلاد» «سرمين، وهي في طرف جبل السماق، وهذا الجبل معمور بطائفة تسمى النُّصَيرية [غلاة] في غلاء علي بن أبي طالب، وطائفة تسمى الإسماعيلية غلاة أيضًا فيه». ويصف شيخ الربوة الطائفة الأخيرة بأنها المعروفة بـ «الملحدة». الأنصاري الدمشقي [شيخ الربوة]، ص 203، 208.

(79) يشير ابن تيمية نفسه – لكن من باب إثارة الشبهة – إلى أن التتار «أصابوا» – على حد تعبير ابن تيمية – البليدات «الشيعية» بالشمال مثل تيزين والفوعة ومعرة مصرين وغيرها، وإذ يؤكِّد واقعة ما نكبه التتار بهم، فإنه يفسِّر ذلك بأن التتار قد تنكروا لـ «رامين» الأمان التي منحوها لبعض أهل هذه «البليدات» بسبب تشيع كثير من أهلها أو «رافضيتهم»، ويتابع ابن تيمية: «لكن هؤلاء ظلمة، ومن أعان ظالمًا بلي به». لكنه مع ذلك، لا يُجزم بميل تلك المناطق إلى التتار، أو تلقي «فرامين» منهم، بل يورد ذلك في صيغة «وقيل». أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، دراسة وتحقيق أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002)، ص 144.

(80) كان شيعة شمال بلاد الشام ضحية لغازان: بعد فترة وجيزة، عبر التتار في 22 ربيع الثاني 700هـ/ 4 كانون الثاني(يناير) 1301م، الفرات، ونكبوا في طريقهم إلى دمشق أهالي ريف حماة وسرمين وجبل السماق، وكانت أغلبيتهم مؤلفة من الفِرق الشيعية. ويشير اليونيني وأبو الفداء، المعاصران هذا الحادث، في حوادث عام 700هـ، إلى أن التتار «سبَوا عالمًا كثيرة من الرجال والنساء والصبيان من أهل تلك البلاد»، على حد ما يسرده اليونيني، بينما يشير أبو الفداء إلى أن التتر أقاموا في هذا العام «ببلاد سرمين والمعرة وتيزين والعمق وغيرها ينهبون ويقتلون». «وحصل لهم أسرى كثيرة من المسلمين بحيث أباعوا كل أسيرة وأسير بعشرة دراهم، واشترى صاحب سييس وأهل سييس جماعة كثيرة، وكذلك الكرج والنصارى، وأوسقوا مراكب كثيرة، وسفروهم في البحر إلى بلاد الإفرنج»، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط بن الجوزي،** تحقيق عباس هاني الجراح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ج 6، ص 224–225. يُقارن بـ: أبو الفداء، **المختصر**، ج 4، ص 58.

(81) ابن الوردي، ص 491.

(82) المرجع نفسه، ج 2، ص 465.

(83) هو اسم آرامي صرف يعبِّر عن «منطقة خصبة طيبة الهواء مليئة بالحياة. ويقال في العربية: فوعة الحياة أو فوعة الشباب»: عبد الله الحلو، **تحقيقات تاريخية لغوية في الأسماء الجغرافية السورية، استناداً للجغرافيين العرب** (بيروت: بيسان، 1999)، ص 433.

(84) أحمد وصفي زكريا، **جولة أثرية،** ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1984)، ص 133.

(85) ابن الوردي، ص 446–448.

(86) حول موقع إقليم الجزر بالنسبة إلى مَعرة النعمان، يُقارن بـ: رينيه دوسو، **المسالك والبلدان في بلاد الشام في العصور القديمة والوسطى،** ترجمة وتعليق عصام الشحادات (بيروت؛ دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2013)، ص 252–255.

(87) الأنصاري الدمشقي [شيخ الربوة]، ص 203، 208.

(88) الأمين، مج 5، ص 256–257.

(89) أما القضاة الذين عُيّنوا على القرى الدرزية في الجبل الأعلى، الواقع غرب حلب وجنوب حارم ويطل شمالًا على سهل العمق، فمنهم جابر بن إبراهيم التنوخي القضاعي (ت 940هـ/ 1534م) الذي كان سنّيًّا في الظاهر ومحابيًا لعقائد مجتمعه المحلي بصورة علنية، إلى درجة أن بعض «أكابر» حلب اتهمه بـ «انحلال العقيدة»، بل وباعتقاد ما يوجب الكفر. رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي الثاذفي بن الحنبلي، **در الحبب في تاريخ أعيان حلب،** تحقيق محمود محمد الفاخوري ويحيى زكريا عبارة (دمشق: وزارة الثقافة، 1972)، ج 1، ص 417–443. وبشأن موقع الجبل وقراه، يُقارن بـ: أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل سبط بن العجمي الحلبي، **كنوز الذهب في تاريخ حلب،** تحقيق شوقي شعث وفاتح البكور (حلب: دار

القلم العربي، 1996)، ص 601.

(90) سبط بن العجمي الحلبي، **كنوز الذهب**.

(91) ابن الوردي، ص 446–448.

(92) لتفصيلات أخبارية، يُقارن بالمرجع نفسه.

(93) ابن الحنبلي، ج 1، ص 409–410. وأيضًا: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 187، 189، يُنظر أيضًا: محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، صححه وعلق عليه محمد كمال، 8 ج، ط 2 (حلب: دار القلم العربي، 1989)، ج 5، ص 242.

(94) ابن الحنبلي، ج 1، ص 409–410.

(95) يُحيل مفهوما ingroup /outgroup و Endogroupe /Exogroupe إلى العلاقات بين المجموعات في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، باعتبار ingroup مجموعة حصرية لجماعة من الأشخاص لديهم مصلحة أو هوية مشتركة. ومن ثمّ تقترب Ingroup من بعض خصائص «الجماعة الأهلية» (Community) من دون أن تستوفيها، بمعنى أنه يوجد معنى بالنسبة إلى الأفراد الذين ينتمون إلى هذه المجموعة لتعريف أنفسهم بـ Ingroup (أي «داخل الجماعة») إزاء «الآخرين» وفقًا لعرقهم أو ثقافتهم أو جنسهم أو عمرهم أو دينهم... وهؤلاء الآخرون هم الذين يُعرَّفون بـ Outgroup، أي «خارج الجماعة».

Howard Giles and Jane Giles, «Ingroups and Outgroups», in: Anastacia Kurylo (ed.), Inter/Cultural Communication: Representation and Construction of Culture (Los Angeles: SAGE, 2013), pp. 141-162.

(96) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 291.

(97) أوقطاي آصلان آبا، **فنون الترك وعمائرهم** (إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1987)، ص 289.

(98) محمد فؤاد كوبريلي، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة أحمد السعيد سليمان، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1993)، ص 89، 125.

(99) يُقارن بـ: خليل إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع 1300–1600»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300–1600**،

ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 1، وغب وباون، ج 2، ص 278.

(100) يشير إحسان أوغلي إلى أن العثمانيين أطلقوا على الصفويين اسم «الرافضية» أو «القزلباشية»، أي ذوي الرؤوس الحمر، نسبة إلى لون عماماتهم وطياتها الاثنتي عشرة الرمزية للأئمة الإثني عشر، أما هم، فآثروا أن يطلقوا على أنفسهم – ولا يزالون – اسم «العلوية». وكان مصطلح القزلباشية في الأصل مرادفًا في الأناضول لمصطلح العلوية. أكمل الدين إحسان أوغلي (مشرف)، **الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة**، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2011)، ج 2، ص 196–197، يُقارن بـ: علي إبراهيم درويش، **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501–1576** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 101.

(101) سيستخدم السلطان سليمان القانوني لاحقًا وصف «العلوية» في الإشارة إليهم؛ ففي رسائل السلطان سليمان القانوني إلى بعض بيكلربكييه (بيكلربكي: بيك البكوات أو سيد السادة) التي يبدي فيها حرصه على الالتزام بالمعاهدة العثمانية – الصفوية (اتفاق أماسية) يصف الجانب الصفوي أحيانًا بالجانب «العلوي». مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ 16م**، إعداد وترجمة فاضل بيات، تقديم خالد أرن، 4 ج (إستانبول: إرسيكا، 2010)، ج 3، ص 234–235، 127–129، 133.

(102) حتى عشرينيات القرن العشرين، كان السُّنّة يطلقون على النصيريين (العلويين) المنتشرين في أنطاكية وسيواس وأضنة والأناضول، ويشكلون أغلبية سكان سيواس، اسم قزل باش، وتحته جيلر. محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 374.

(103) هاشم عثمان، **العلويون بين الأسطورة والحقيقة**، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994)، ص 215.

(104) أحمد علي حسن، **حمين خلال ثلاثة قرون** (طرطوس: دار إياس، 1998)، ص 24–29.

(105) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 284.

(106) الحلو، ص 186.

(107) عبد الكريم حليمة، «مادة اللكام (جبال)»، **الموسوعة العربية**، شوهد في 24/ 4/ 2015، في: <https://goo.gl/ax2Fzl>.

يُقارن بـ: صفوح الخير، **سورية: دراسة في الجغرافية السياسية** (دمشق: وزارة الثقافة، 2003)، ص 54. تقسم جبال اللكام إلى كتلتين: شمالية شرقية تسمى كتلة نورداغ أو جبل النور، وأعلى قمة فيها مغر تيبه، التي ترتفع 2224م عن سطح البحر، وأخرى جنوبية غربية تسمى كيزيل داغ أو الجبل الأحمر، وتصل أعلى قمة فيها إلى 1795م عن سطح البحر، ويفصل بين الكتلتين الجبليتين ممر بيلان الذي يرتفع نحو

687م عن سطح البحر، الذي يصل بين سهل العمق وشاطئ خليج إسكندرونة.

(108) المرجع نفسه، ص 54-55.

(109) أبو البقاء محمد بن أبي زكريا بن الجيعان، **القول المستظرف في سفر مولانا الملك الأشرف أو: رحلة قايتباوي إلى بلاد الشام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (طرابلس: جروس برس، 1984)، ص 67.

(110) ديك دوز، «التاريخ الحديث للإسماعيليين النزاريين في سورية»، في: فرهاد دفتري (معد ومحرر)، **تاريخ الإسماعيليين الحديث: الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة** (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2013)، ص 48.

(111) ثريا فاروقي، **الدولة العثمانية والعالم المحيط بها**، ترجمة حاتم الطحاوي، مراجعة عمر الأيوبي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 105.

(112) يُقارن بمادة «تكه إيلي (تكه لو)»، في: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة محمد ثابت الفندي [وآخرين] (طهران: انتشار جهان، [د. ت.])، مج 5، ص 442-443.

(113) يُنظر مادة «رمضان أوغللري»، في: **دائرة المعارف**، مج 5، ص 187.

(114) طالب محيبس حسن الوائلي، **الصفويون: من الطريقة الصفوية حتى تأسيس الدولة** (دمشق: رند، 2011)، ص 89-92، و62.

(115) القلقشندي، مج 7، ص 209، 305.

(116) بشأن سياق نفي جهان شاه له في سياق ثورة المشعشعين، يُقارن بـ: الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص 346، ومع الطباخ نفسه في أن التهمة الأبرز التي وجهت إلى الشيخ جنيد في حلب، وطلبته للمحاكمة والقتل هي أنه كان شعشاعيًّا. الطباخ (1989)، ج 5، ص 57. ويشير ابن الحنبلي قبل الطباخ إلى أنه نُسب إليه أنه شعشائي، ابن الحنبلي، ج 2، ص 231.

(117) رسول جعفريان، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**، ترجمة نصير الكعبي وسيف علي، ط 2 (تورنتو، كندا: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011)، ص 254.

(118) الخوانساري [الميرزا]، ج 3، ص 253.

(119) المرجع نفسه.

(120) المرجع نفسه، ج 2، ص 74.

(121) عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، **تقويم البلدان**، اعتنى بتصحيحه وطبعه جوزيف توسانت رينود ووليام ماك كوكين ديسلان (بيروت: دار صادر، [د. ت.]؛ [باريس: دار الطباعة السلطانية، 1830])، ص 399.

(122) الوائلي، **الصفويون**، ص 89. ويُنظر أيضًا: جعفريان، ص 262.

(123) الوائلي، **الصفويون**، ص89-92. وأيضًا: جعفريان، ص 262.

(124) الوائلي، **الصفويون**.

(125) الطباخ (1989)، ج 5، ص 56.

(126) ابن الحنبلي، ج 1، ص 4.

(127) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 285.

(128) اليونيني، ج 7، ص 307.

(129) غب وباون، ص 269.

(130) علي مير فطروس، **الحركة الحروفية**، ترجمة حسن الجاف وشكور مصطفى (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2013)، ص49. وبشأن تاريخ الحركة الحروفية، وفضل الله الأسترابادي، وموقع النسيمي فيها، يُقارن بـ: الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص 155-164. وبشأن ترجمة موجزة للأسترابادي، يُقارن بـ: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 3، ص 13-14.

(131) فطروس، ص 5-51.

(132) إحسان أوغلي (مشرف)، ج 2، ص 194.

(133) وليد الجلاد، في: **الموسوعة العربية**، شوهد في 24/4/2015، في: <https://goo.gl/vjyg4b>.

(134) الطباخ (1989)، ج 3، ص 15-16. قصد بعلي بيك وناصر اليد دلغادر أمراء دلغادر في مرعش وقيصري والعزيز وعنتاب وملطية وخربوت وأعزاز، وغيرها من مناطق الإمارة الدلغادرية، بينما قصد بعثمان قرايلوك بهاء الدين قره عثمان، ولقبه قره يُلك (ت 838هـ/ 1434-1435م)، وهو مؤسس إمارة الآق قوينلو ومركزها في ديار بكر. يُقارن بمادة «آق قوينلو»، في: **دائرة المعارف**، مج 2، ص481. كان تدخّل السلطان المملوكي المباشر في إعدام نسيمي مرتبطًا بالحملتين اللتين شنهما على أمراء دلغادر وآق قوينلو في عامي 1418 و1419 لإخضاعهم. سعيد عبد الفتاح عاشور، **الأيوبيون والمماليك في مصر والشام** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1996)، ص 274، 288.

(135) تحكي الأسطورة أن الجلاد حين أخذ يسلخ النسيمي سأله: ما دمت تدعي الحق، فلماذا اصفرَّ لونك؟ فأجابه ببيت شعري يذكر أن «الشمس تصفر حين المغيب». وحمل النسيمي جلده المسلوخ إلى الزاوية التي يوجد ضريحه فيها اليوم. سماع الباحث مباشرة لما تبقى من ذاكرة مؤسطرة عن النسيمي من

بعض من ينتسبون إليه حتى الآن في مدينة حلب، وهم عائلة كبيرة نسبيًّا، وكذلك ما في الذاكرة المؤسطرة لقرية معبطلي عنه في منطقة عفرين بريف حلب.

(136) يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231–1922**، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ج 1، ص 78.

(137) بدر الدين العيني، **السيف المهند في سيرة الملك المؤيد «شيخ المحمودي»**، تحقيق فهيم محمد علوي شلتوت، مراجعة محمد مصطفى زيادة، ط 2 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1998)، ص 240.

(138) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، ص 33.

(139) ألان دو سلييه، **مسيحيو الشرق والإسلام في العصر الوسيط**، ترجمة رشا صباغ ورندة بعث، مراجعة جمال شحيد ومروان الداية (بيروت: دار الساقي، 2014)، ص 582.

(140) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 284–286، وأيضًا: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 118؛ وعبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون 1516–1926** (دمشق: [د. ن.]، 1974)، ص 40، وجمال كفادار، «تكوُّن الدولة العثمانية»، ترجمة عبد اللطيف الحارس، **الاجتهاد: مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي**، السنة 11، العددان 41–42 (شتاء – ربيع 1419هـ/ 1999)، ص 74.

(141) المراجع نفسها.

(142) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 118.

(143) هـ. ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1972)، الكتاب السابع، مج 3، ص 985.

(144) يُنظر الرسائل الودية المتبادلة بين السلطانين، في مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 1، ص 4–7.

(145) ترجمة محمود بن عبيد الله بن عوض بن محمد البدر بن الجلال بن التاج، في: أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، مج 5، ص 128–129.

(146) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 168.

(147) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 291. يُقارن بالعزاوي الذي يرى أن إدماج الحروفية في

البكتاشية قد تم على يد علي الأعلى من تلامذة فضل الله الحروفي، عباس العزاوي، **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.])، مج 3، ص 50.

(148) ترجمة المولى فخر الدين العجمي، في: طاشكبري زاده، ص 38.

(149) «تمكن الحروفيون في العام 1441م من تكوين طايفة كبيرة العدد في العاصمة العثمانية أدرنة، ومن أن يكون لهم مبعوث فارسي في القصر يتمتع بنفوذ هناك، غير أن دعوة الحروفية لتوحيد الديانات الثلاث، أثارت الارتياب بهم في سياق تصاعد المخاوف من حملة صليبية ضد العثمانيين للسيطرة على أدرنة، فدفع الفقهاء لقمعهم، وأحرق المبعوث الفارسي، وقطعت ألسنة العديد منهم، وقدّر البعض عدد هؤلاء بنحو ألفين ونيف». إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 291.

(150) أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992)، ص 36–38.

(151) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 37. ويُقارن بـ: سيرة المولى سليمان جلبي ابن الوزير خليل باشا، في: طاشكبري زاده، ص 66.

(152) حول نشاط الشيخ في أعزاز وكلّس وجبل موسى، يُقارن بـ: ابن الحنبلي، ج 2، ص 231.

(153) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 283.

(154) كفادار، ص 75–76.

(155) طاشكبري زاده، ص 7. ويُنظر أيضًا: كولينز إمبر، «قضايا المثال والمشروعية في التاريخ العثماني المبكر»، ترجمة عبد اللطيف الحارس، **الاجتهاد: مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي**، السنة 11، العدد 43 (صيف 1999)، ص 89–90.

(156) كانت الدراسات التاريخية منذ الشيبي وحتى الوائلي الأحدث كتابةً تنقل ذلك عبر كتاب راغب الطباخ **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، الذي نقل حرفيًا، مع إضافات بسيطة، ما قرأه في مخطوطة ابن العجمي، غير أن نشر مخطوطتَي ابن الحنبلي، **در الحبب في أعيان تاريخ حلب**، وسبط بن العجمي الحلبي، **كنوز الذهب في تاريخ حلب**، لاحقًا أتاح العودة إلى المرجع الأصلي.

(157) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 284. يُقارن بـ: ابن الحنبلي، ج 2، ص 437–445، والطباخ (1989)، ج 3، ص 56. وهما يبنيان على سردية ابن العجمي.

(158) أورده: كولن تيرنر، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، ترجمة حسن علي عبد الساتر (كولونيا، ألمانيا؛ بغداد: دار الجمل، 2007)، ص 121.

(159) الوائلي، **الصفويون**، ص 92.

(160) بشأن التختجية، بصفتها فرعًا من البكتاشية، يُقارن بمادة «بكتاش» في: **دائرة المعارف**، مج 4، ص 37. ومع: إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 291. ويُقارن بـ: العزاوي، مج 3، ص 50، ومج 4، ص 189–190.

(161) العزاوي، مج 3، ص 50.

(162) يُقارن بـ: مادة «بكتاش»، **دائرة المعارف**، مج 4، ص 38–39.

(163) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 291.

(164) المرجع نفسه، ص 296.

(165) المرجع نفسه، ص 301.

(166) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 284. يُقارن بدلالة «طريق القوم» على طريق الصوفية في: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 194، 255.

(167) الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص 356.

(168) يُقارن بمادة «آق قوينلو»، في: **دائرة المعارف**، مج 2، ص481. ويُنظر أيضًا: ستانلي لين بول، **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة أحمد السعيد سليمان (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ج 2، ص 538؛ والعزاوي، مج 3، ص 204؛ والجلاد، في: **الموسوعة العربية**.

(169) جعفريان، ص 260.

(170) فاروق عمر ومرتضى حسن النقيب، **تاريخ إيران: دراسة في التاريخ السياسي لبلاد فارس خلال العصور الإسلامية الوسيطة 21–906هـ/ 641–1500م** (بغداد: منشورات بيت الحكمة؛ مطبعة التعليم العالي، 1989)، ص 230.

(171) المرجع نفسه. ويُنظر أيضًا: تيرنر، ص 103.

(172) كلود كاهن، **الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية**، ترجمة حسين جواد القبيسي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 463–464، 471–472.

(173) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 193.

(174) ثريا فاروقي، «قصة بورصة: المركز الصناعي للسلطنة العثمانية»، في: سلمى الخضراء الجيوسي [وآخرون]، **المدينة في العالم الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، مج 1، ص 493.

(175) إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 334.

(176) بول، ج 2، ص 538، 541، 195.

(177) المرجع نفسه.

(178) العزاوي، مج 3، ص 212-213. يُقارن بـ: أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد (بيروت: عالم الكتب، 1992)، مج 3، ص 91. وكذلك: أحمد وصفي زكريا، **عشائر الشام**، ط 10 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2009)، ج 1، ص 21.

(179) مادة «بكر»، في: **دائرة المعارف**، مج 4، ص 42.

(180) يُقارن بشأن هذا المفهوم بـ: القلقشندي، مج 1، ص 462. وكذلك: محمد شفيق البيطار، **ديوان شعراء بني كلب بن وبرة: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام**، 3 ج (بيروت: دار صادر، 2002)، ص 40.

(181) زكريا، **عشائر الشام**، ج 2، ص 349.

(182) إيناجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 238-239، 328. ليس صحيحًا زعم إيرين فرانك وديفيد براونستون من أن طريق الحرير لم تقم لها قائمة بعد سقوط القسطنطينية (1453) إلا لبعض الوقت. يُقارن بـ: إيرين فرانك وديفيد براونستون، **طريق الحرير**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 17، بل الصحيح أن طريق الحرير المنطلقة من الصين دُمرت، لتبدأ من جديد من مكان تجمع الحرير في مدينة تبريز.

(183) العمري، مج 2، ص 160-161.

(184) يُقارن بمادة «تبريز»، **دائرة المعارف**، مج 4، ص 549-550؛ وعمر والنقيب، ص 229.

(185) العزاوي، مج 3، ص 112.

(186) السخاوي، مج 3، ص 49.

(187) وصل مدى المعارك بين الاتحادين حتى منطقة بيره جك في أعالي قسم ديار مضر من الجزيرة الفراتية ومشارف منطقة الباب (على بعد نحو 40 كم من مركز مدينة حلب) التي كان ينتهي عندها العمران الحضري، فتمكن جهان شاه، زعيم القرا قوينلو، في عام 851هـ/ 1447م من اجتياح هذه المناطق إلى حد أنه وصل إلى بلدة البيرة ونهبها، ثم عبر الفرات ونهب ملطية المملوكية التي كان يحكمها نائب مملوكي في شكل مباشر. السخاوي، مج 2، ص 37. حول تخريب البيرة، يُقارن بـ: ابن الجيعان، ص 67.

(188) حتى إن السخاوي يسجّل في أحداث عام 854هـ/ 1450م أن التخوف من مهاجمة جهان شاه لحلب دفع السلطان المملوكي إلى أن يبحث في فكرة «إخراج تجريدة من الديار المصرية» لمواجهته. السخاوي، مج 3، ص 49.

(189) المرجع نفسه، ج 4، ص 10.

(190) بشأن الطبيعة الحاجزة لإمارة بني قرمان والإمارات التركمانية الأخرى، مثل إمارة بني رمضان في أضنة وإمارة دلغادر في مرعش- ألبستان، يُقارن بـ: رافق، ص 12. وكذلك: عاشور، ص 276.

(191) القرماني، مج 3، ص 39، 27. وكذلك: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 124.

(192) ابن إياس، ج 2، ص 322.

(193) المرجع نفسه، ص 322، 334.

(194) يلماز أوزطونا، **المدخل إلى التاريخ التركي**، ترجمة أرشد الهرمزي (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2005)، ص 284.

(195) ابن إياس، ج 2، ص 339.

(196) المرجع نفسه، ص 341.

(197) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2 ص 285.

(198) المرجع نفسه، ج 2، ص 284-285، والطباخ (1989)، ج 3، ص 56.

(199) المرجعان نفسهما.

(200) ينظر رسالة الشيخ جنيد أو جزء كبير منها في: سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 286.

(201) المرجع نفسه، ج 2، ص 285. والحقيقة أن الصفويين سيصطدمون بالشعشاعيين لاحقًا، وسيقوم الشاه إسماعيل باستتابتهم والتنكيل بهم وقتل بعضهم ليخضعهم له في نهاية الأمر. العزاوي، مج 3، ص 356، 380.

(202) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 286.

(203) الوائلي، **الصفويون**، ص 97.

(204) سبنسر ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ترجمة عبد القادر البحراوي (بيروت: دار النهضة العربية، 1997)، ص 160.

(205) تيرنر، ص 123. يُقارن بـ: جعفريان، ص 262.

(206) الوائلي، **الصفويون**، ص97.

(207) عباس صباغ، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** (بيروت: دار النفائس، 2011)، ص 43-44؛ وكذلك: درويش، ص 75.

(208) جعفريان، ص 262.

(209) المرجع نفسه، ص 260.

(210) أورده: تيرنر، ص 119.

(211) سبط بن العجمي الحلبي، ج 3، ص 285.

(212) يُقارن بـ: العزاوي، مج 3، ص 226.

(213) درويش، ص 75، 82. وينظر أيضًا: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 201–202، ق 1، ص 218. وكذلك: عمر والنقيب، ص 230–232. يُقارن لاطلاع أوسع بـ: العزاوي، مج 3، ص 178–183.

(214) القرماني، مج 3، ص 92–93. وكذلك: وليد الجلاد، في: **الموسوعة العربية**، شوهد في 24/4/2015، في: <https://goo.gl/qvjlqb>.

(215) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 201–202، ج 1، ص 218.

(216) إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 457.

(217) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 160.

(218) الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص 359.

(219) أورده: تيرنر، ص 119.

(220) صباغ، ص 43–44. ويُنظر أيضًا: القرماني، ص 94. وكذلك: درويش، ص 75، غير أن درويش يرى أنه أمضى ثلاث سنوات أو أربعًا (1456–1459)، بينما يشير تاريخ استدعائه إلى القضاء إلى أنه أمضى ثلاثًا.

(221) ابن إياس، ج 2، ص 450.

(222) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 153 و161.

(223) إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 340. يُقارن بـ: القرماني، مج 3، ص 34.

(224) روبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية – الفارسية (1718–1743)**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983)، ص 59.

(225) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 155–156؛ وإينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 211.

(226) ثريا فاروقي، «الأزمة والتغيير 1590–1699»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت

(محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 2، ص 343–344. وكذلك: إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 210–211.

(227) محمد سهيل طقوش، **تاريخ العثمانيين من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة**، ط 3 (بيروت: دار النفائس، 2013)، ص 124–125.

(228) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 46.

(229) طقوش، ص 127.

(230) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 192. حول هذه المعركة يُقارن بـ: القرماني، مج 3، ص 35.

(231) الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص 361.

(232) الوائلي، **الصفويون**، ص 259–260. وأوزطونا، **مدخل إلى التاريخ التركي**، ص 394–395.

(233) المحيميد، ص 288. يُقارن بـ: القلقشندي، مج 5، ص 329.

(234) كانت إمارة حميدلي تعترف بسيادة المماليك عليها، «وكان بمصر منهم من له إمرة ثم عاد إلى بلاده». القلقشندي، مج 5، ص 329، 348.

(235) بول، ج 2، ص 408.

(236) يُقارن بمادة «تكه إيلي»، في: **دائرة المعارف**، مج 5، ص 442–443.

(237) سبط بن العجمي الحلبي، ج 2، ص 284. يُقارن مع: الطباخ (1989)، ج 5، ص 317.

(238) ابن الحنبلي، ج 2، ص 228–230. يُقارن بترجمة موسعة له في: الطباخ (1989)، ج 5، ص 316–319. وسيحافظ آل الكواكبي – على الرغم من تسننهم – على الطريقة الأردبيلية في عائلتهم طوال القرنين العثمانيين اللاحقين، وسيبقون مشتهرين بها، لكن «في إطار الجمع بين الشريعة وفق المذهبية الفقهية وبين الخرقة الصوفية أو الطريقة (الجماعة العرفانية الصوفية)». ويشير المحبِّي في مادة «الكواكبي» (إبراهيم بن يحيى بن محمد) إلى أن «بني الكواكبي بحلب طائفة كبيرة»، «وكلهم علماء صوفية»، طريقتهم «أردبيلية». محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، مج 1، ص 24.

(239) ابن الحنبلي، ج 1، ص 669.

(240) يُقارن بمادة «أبو بكر الديلوياتي»، في: الطباخ (1989)، ج 5، ص 348–349.

(241) الطباخ (1989)، ج 5، ص 317.

(242) القرماني، مج 3، ص 39. يُقارن بـ: أولسن، ص 52.

(243) ابن الحنبلي، ج 2، ص 228–230. يُقارن بـ: ترجمة موسعة له في: الطباخ (1989)، ج 5، ص 316–319.

(244) زكريا، **جولة أثرية**، ص 127.

(245) ابن الحنبلي، ج 2، ص 501–502. يُقارن بـ: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 308–309، مع ترجمة موسعة له في: الطباخ (1989)، ج 5، ص 351–352. سيبقى آل الكواكبي محتفظين بالطريقة الأردبيلية حتى وقت متقدم من التاريخ العثماني، حيث يشير المرادي إلى أن «بني الكواكبي طائفة كبيرة، أهل فضل ورياسة، ولهم طريقة معروفة أردبيلية، تنتهي إلى الأستاذ جدهم الكبير الشيخ صفي الدين والحق إسحاق الأردبيلي، ولهم سيادة الشرف من جهة المذكور»، وإن تمذهبوا بالحنفية، وكان فيهم إفتاء حلب في أواخر القرن السابع عشر. وصاهر آل الكواكبي في وقت مبكر، ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي، آل زهرة، رؤساء شيعة حلب. يُقارن بمادة «أبو السعود الكواكبي» (ت 1137هـ/ 1725م)، أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، تحقيق أكرم حسن العلبي، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2012)، مج 1، ص 68–69.

(246) وفي نهاية الأمر، ألقي القبض – بأمر القانوني – على قطب الملامية إسماعيل معشوقي، وأجريت له في عام 935هـ/ 1529م محاكمة كبيرة، وأُعدم في ساحة «آت ميدان» مع اثني عشر تلميذًا من تلاميذه بفتوى شيخ الإسلام، لاستهتاره بمراسم الشريعة في ما إذا وصل العارف إلى الحقيقة، و«تعاليمه المضلِّلة حول وحدة الوجود»، فجعله تلامذته قديسًا. وبناء على توسع أنصاره، أصدر شيخ الإسلام أبو السعود فتوى ثانية في عام 1561 تجيز قتل قطب للملامية هو حمزة بالي. يُنظر: إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 289–290. يُقارن بـ: كيدو، ص 129.

(247) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**.

(248) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 291، 296، 301.

(249) يُقارن في ما يتعلق بانضمام البدريين إلى دعوة الشيخ جنيد، بـ: الوائلي، **الصفويون**، ص 92.

(250) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 49.

(251) يُنظر سيرة «أبو يزيد محمد بن عثمان»، في: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 123–124.

(252) طاشكبري زاده، ص 169.

(253) يُقارن بـ: الوائلي، **الصفويون**، ص 304. وبـ: الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص287. وغب وباون، ص 274.

(254) يُقارن بـ: الوائلي، **الصفويون**، ص 303.

(255) إيناljيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، في: إينالجيك وكواترت (محرران)، مج 1، ص 65.

(256) كان مرفأ أنطاليا استراتيجيًّا بين عقدي الخمسينيات والسبعينيات من القرن الخامس عشر في عبور البضائع الهندية الواردة إلى مصر من طريق مرفأ الإسكندرية، بقدر ما كانت أنطاليا تستقبل البضائع من طرابلس الشام بكميات كبيرة. يُنظر: إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 460-461.

(257) ابن إياس، ج 3، ص 325.

(258) ابن الجيعان، ص 67.

(259) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الدولة العثمانية**، ج 1، ص 189-191.

(260) أوزطونا، **المدخل إلى التاريخ**، ص 400-401. يُقارن بـ: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 3، ص191، 197، ورافق، ص 31.

(261) ف. هايد، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، ترجمة أحمد رضا محمد رضا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991)، ج 2، ص 314. وكذلك: ستيفن رانسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ترجمة السيد الباز العريني، ج 3، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ص 612، 752. ويشير أبو الفداء إلى أن ميناء أياس في زمنه غدا «مينا مشهورة، ومجمعًا عظيمًا لتجار البر والبحر» ولكونها «للنصارى»، يُنظر: أبو الفداء، **تقويم البلدان**، ص 339. لكن هايد يشير إلى أن أبا الفداء على خطأ في أن ازدهار الميناء تم بعد القضاء على الصليبيين، وأن رخاءه سابق لذلك، يُنظر: هايد، ج 2، ص 310.

(262) سيطر المماليك في عام 738هـ/ 1338م على قلعة أياس، وهدموا بعض أبراجها. وأشار المقريزي إلى ما كانت عليه أياس من البذخ والازدهار، فكان طول سورها فدانين وثلثًا، وكان فيها «أربعمائة خمارة وستمائة بغي»، و«مائتان وستة عشر بستانًا»، ومملحة تضمن كل سنة بسبعمئة ألف درهم، وكان ضمان البرج الذي هدمه المماليك يبلغ ألف دينار يوميًا. وانتهى هجوم المماليك على أياس في هذه الحقبة بوضع السلطان الناصر نائبًا عنه مع حامية عسكرية في «كل قلعة من قلاع الأرمن»، وتوقيع اتفاقية هدنة لمدة عشر سنوات مع تكفور. تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 230.

(263) يُقارن بمادة «الصفويون والحروب التركية - الفارسية»، في: **دائرة المعارف**، ص 551.

(264) فاضل بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2003)، ص 16.

(265) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف**

القرن التاسع عشر (بغداد: [د. ن.]، 1969)، ج 1، ص 10.

(266) يُقارن: بول وايريل ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة عبد الحميد يونس وعلي أدهم (بيروت؛ تونس: دار الجيل، 2010)، مج 6، ج 4، ص 93-94.

(267) يُقارن بـ: علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، ط 2 (بيروت: دار الأمير؛ مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، 2007)، ص 75. وينقل علي شريعتي ذلك عن مخطوطة محفوظة في مكتبة البرلمان.

(268) تيرنر، ص 152، 198.

(269) علي بن سلطان القاري، **العوارض في ذم الروافض**، تحقيق مجيد خلف ([د. م.]: مركز الفرقان للدراسات الإسلامية، 2004)، ص 49-50.

(270) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 202، 204، 400.

(271) أوزطونا، **المدخل إلى التاريخ**، ص 400. وحول نفوذ الإمارة وامتداد سيطرتها إلى أعزاز، يُقارن بـ: القرماني، مج 3، ص 99.

(272) الرسائل المتبادلة بين السلطان الغوري والسلطان بايزيد، في: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 1، ص 9-21.

(273) بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني**، ص 16-17.

(274) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 202. يُقارن بـ: إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 56.

(275) جعفريان، ص 265.

(276) إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 295.

(277) الوائلي، **الصفويون**، ص 259-260. ويُنظر أيضًا: أوزطونا، **المدخل إلى التاريخ**، ص 394-395.

(278) المحيميد، ص 288. يُقارن بـ: متعب حسين القثامي، **تركيا في عهد المغول: 736-1243هـ** (القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع، 2011)، ص 522.

(279) **دائرة المعارف**، مج 5، ص 442-443.

(280) نيقولاي إيفانوف، **الفتح العثماني للأقطار العربية 1516-1574**، ترجمة يوسف عطا الله (بيروت: دار الفارابي، 2004)، ص 48-49. ويُنظر أيضًا: برنار لويس، **إستنبول وحضارة الخلافة الإسلامية**، تعريب سيد رضوان علي، ط 2 (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1982)، ص 52.

يُقارن بـ: إحسان أوغلي (مشرف)، ج 2، ص 198.

(281) أولسن، ص 58.

(282) المرجع نفسه.

(283) الوائلي، **الصفويون**، ص 255-258. وحول شاملو، يُقارن بـ: صباغ، ص 113، 240. وكذلك: جعفريان، ص 265.

(284) الشيبي، **الصلة**، ج 2، ص361.

(285) المحيميد، ص 305.

(286) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 293.

الفصل الثاني

اندلاع الحرب العثمانية – الصفوية وتطييفها السُّنّي – الشيعي وآثارها الأساسية في الشيعية في شمال بلاد الشام

أولًا: من السلطان بايزيد إلى السلطان سليم (1512-1520)

1- الحصار التجاري: قطع طريق الحرير

في نهاية الأمر، اضطر السلطان «العجوز والمريض بالنقرس» بايزيد الثاني (886-918هـ/ 1481-1512م)، كما هو معروف، إلى التنازل في 24 نيسان/ أبريل 1512 عن السلطنة لابنه سليم الأول (حكم 918-926هـ/ 1512-1520م) الذي سيكسب الانكشارية الذين لم يستجيبوا لنداءات الاندماج في القزلباشية إلى صفِّه. وبالاعتماد على هذا الدعم، سيعتمد السلطان سليم بطريقة حازمة سياسةَ تحطيم طموحات الصفويين التوسعية في أراضي سلطنة الآق قوينلو السابقة، وإنهاء سيطرتهم على المحطات الاستراتيجية في طريق تبريز - حلب البرية لتجارة الحرير.

مهَّد السلطان سليم لذلك بمحاولة إقناع الشاه بإعادة تسليم ديار بكر - وهي مفترق طريق الحرير نحو كل من بورصة وحلب - إليه، باعتبارها من إرثه، غير أن الشاه ردَّ عليه بأنه سيطر على هذا الإقليم عنوةً، ولن يتركه إلا بقوة السلاح، بينما عبَّر محمد خان الأستاجلو، حاكم ديار بكر الصفوي، عن استفزاز كبير للسلطان سليم بعد اعتلائه السلطنة، ويقال إنه هو الذي أرسل إلى السلطان هدية «الأفيون» للتشكيك بسلامة عقله[287]. وردَّ السلطان سليم على ذلك (وقبل وقوع معركة جالديران بنحو عامين تقريبًا) بمحاولة السيطرة على ديار بكر بالقوة بوضع السلطان مراد الآق قوينلي - آخر سلاطين الآق قوينلو الذين لجأوا إلى كنف علاء الدولة ذو القدرية (دلغادر) في أبلستين - مرعش، وتزوج ابنته - على رأس فرقة عسكرية عثمانية للاستيلاء على ديار بكر، لكن السلطان مراد قُتل في المعركة ضد الصفويين[288].

ساهم مجمل ذلك في حسم السلطان قرارَه بالسيطرة المباشرة على ديار بكر والجزيرة الفراتية وحلب، ففرض حظرًا شاملًا على طريق الحرير لمنع احتكاك التجار العثمانيين بالتجار المسلمين القادمين من إيران بسبب الاشتباه بأنهم من أتباع الشاه، ثم مُضِيِّه للتخلص من المماليك؛ إذ كان قطع طريق الحرير متعارضًا مع سياسة السلطنة العثمانية، ولا سيما في مرحلتَي السلطان محمد الفاتح والسلطان بايزيد، في العمل على إبقاء طريق الحرير مفتوحة أو وضعها تحت السيادة العثمانية المباشرة[289]. غير أن إجراءه كان موقتًا، لمحاولة خنق موارد الدولة الصفوية التي كان اعتمادها الأساس في مصادر دخلها أو ناتجها المحلي الإجمالي على تجارة الحرير، وكذلك لمنعها من الحصول على المواد الحربيَّة والفضَّة والحديد[290]، ولردَّ توسع الصفويين في الأقل من مجال محيط السلطنة الحيوي المباشر في ديار بكر وشمال بلاد الشام؛ إذ سيستهدف في حربه السيطرة على خطوط طريق الحرير الإيرانية التي تصله بمدينة حلب/ أنطاكية، في محاور تبريز - إيروان - قره باغ (1515)، وأماسية - كماخي (1515)، وديار بكر - ماردين - الموصل (1516) التي ستغدو بعد وقوعها

في قبضته، مفتوحة أمام الأوروبيين[291]، وسيعدم قادته العسكريين (الانكشاريين) الذين أرغموه على الانسحاب من تبريز، بل وسيعدم قاضي العسكر، جعفر جلبي، لكونه من أكبر محرِّضي أولئك القادة للضغط عليه للانسحاب من تبريز[292].

حظر السلطان سليم – وفق فاروقي – في عام 918هـ/ 1512م تقريبًا، أي مع بدء ارتقائه السلطنة، استيراد الحرير من غرب إيران إلى بورصة بهدف حرمان الشاه من عوائده[293]، لكن يبدو أنه شدَّد من وتائر ذلك في ربيع عام 1514، قبيل توجهه إلى جالديران، ووسّع الحظر في هذا السياق ليشمل المناطق العربية المملوكية، «وقصد بها بدرجة أساسية حلب وشمال بلاد الشام، وأعلن أن أي تركي أو إيراني أو عربي يُمسَك ومعه حرير إيراني سوف تصادر حمولته» مع غرامة تعادل ثمن البضاعة المصادَرة[294]، وباشر تطبيق هذه السياسة. ويشير طاشكبري زاده – في سياق ترجمته سيرة المفتي علاء الدين الجمالي – إلى أن المفتي تشفَّع لدى السلطان بفك قيود أربعمئة تاجر شدَّهم بالحبال لشرائهم الحرير[295].

تَمَثَّل دافعه إلى جعل الحظر يشمل العرب، مع أنهم كانوا خاضعين لسلطنة المماليك، في أن حصاره التجاري لطريق الحرير الإيرانية لم يلحق الضرر إلا ببورصة العثمانية – المعتمدة كليًّا على الحرير أكثر من غيرها، بل ولم تتضرر تجارة الحرير الإيرانية منه بحكم تحولها إلى طريق تبريز – حلب – الإسكندرونة أو أنطاكية الواقعة في الأراضي المملوكية، فأصبحت طريق ديار بكر – الموصل في موقع استراتيجي لا يقل أهمية ودينامية عن محور أرضروم – بورصة للالتفاف على الحصار التجاري[296].

أدى الحصار إلى نتائج وخيمة على التجار العثمانيين، ولا سيما تجار بورصة التي قام معاشها على الحرير الإيراني، وبلغت مستورداتها الحريرية في عام 1512، الذي فرض فيه السلطان الحصار، ذروتها بالنسبة إلى الفترة 1508–1512 كلها[297]، بينما لم تصدر معاناة حلب من نتائج هذه السياسة بسبب استمرار تدفق الحرير على أسواقها عبر طريق تبريز – حلب/ أنطاكية، لكن من تحوُّل طريق التجارة الشرقية نحو رأس الرجاء الصالح، وخسارة مدينة حلب السلع الهندية والصينية التي كانت تصلها من طريق القوافل، إما من إيران وإما من البصرة، أو التوابل الواردة من طريق جدة – دمشق التي كانت حلب تعيد تصديرها إلى أسواق الجمهوريات الإيطالية، وإلى بورصة في الأناضول[298]، شكل هذا أيضًا «ضربة قاضية» للاقتصاد المملوكي «جعلت المماليك تحت رحمة العثمانيين»، وفق تعبير كاهن، أو آذنت بنهايتهم، وفق فهمي[299].

حصل هذا الانكماش الخطر في موارد حلب، وفي التجارة المملوكية عمومًا، بعد ارتفاع كبير في معدل نموها، ولا سيما في بلاد الشام في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الذي بلغ فيه النمو التجاري «عصره الذهبي» بسبب تحوُّل كثير من تجار القسطنطينية إلى بلاد الشام، وتحول التجارة إليهم عبر البحر الأحمر بسبب شلل تجارة الترانزيت تقريبًا في المدن والمرافئ العثمانية نتيجة العمليات العسكرية والحربية في الأناضول، بين السلطنة العثمانية في الأناضول وسلطنة الآق قوينلو في ديار بكر وشمال بلاد الشام[300]. وتمفصلت آثار هذا الانكماش مع «انهيار الأمن الداخلي في مدينة حلب بفعل الاقتتال المملوكي – المملوكي الداخلي الذي كان مدمِّرًا في مدينة حلب، وفرّ نتيجته في عام 920هـ/ 1514م عدد كبير من أهل حلب

بنسائهم وأطفالهم إلى القاهرة»، ووصف ابن إياس أعدادهم بأنها لا تحصى[301].

2- فتوى ابن كمال باشا ومذبحة الفِرق الشيعية في الأناضول

بدأ السلطان سليم يُعِد للزحف ضد الشاه إسماعيل الصفوي في عام 1514، بإخماد ثورة الشيعة التركمان (القزلباش) التي قادها شاه قولو في منطقة تكه لو في أنطاليا، مشددًا على السُّنّية في مواجهة الشيعة. شرْعن السلطان سليم ذلك باعتماد فتوى سابقة من الشيخ حمزة سروغورز (ت 927هـ/ 1512م) خدمت السلطان بايزيد الثاني في صراعه ضد القزلباش، وسهلت نفيهم إلى المورة، ثم فتوى من ابن كمال باشا (873- 940هـ/ 1469-1534م) في «رسالة في إكفار قزلباش» بقتل أتباع الشاه الشيعة والعلويين (القزلباش). وكانت فتوى سروغورز بالتركية، بينما كانت فتوى ابن كمال بالعربية، وعكس هذا عزم السلطان على ضرب القزلباشية في العالمين التركماني في الأناضول (بلاد الروم) والعربي (بلاد العرب) في شمال بلاد الشام، أو في كل من «بلاد الروم» و«بلاد العرب» - وفق مصطلحات طاشكبري زاده - اللتين تنتشر فيهما الشيعية وتتداخل فرقها في ما بينها اعتقاديًّا واجتماعيًّا.

اشتملت هاتان الفتويان على تكفير القزلباش، والقول بارتدادهم، واعتبار قتلهم فرض عين على كل مسلم. وممّا ورد في فتوى ابن كمال باشا أن «طائفة من الشيعة قد غلبوا على بلاد كثيرة من بلاد السنِّيِّين، حتى أظهروا مذاهبهم الباطلة، وأظهروا سبَّ الإمام أبي بكر والإمام عمر والإمام عثمان، رضوان الله عليهم أجمعين، وأنهم ينكرون خلافة هؤلاء الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين»، «ويسبون المجتهدين»، سالكين طريق «رأسهم ورئيسهم الذي سمّوه بشاه إسماعيل»، «فنحن لا نشك في كفرهم وارتدادهم، وأن ديارهم دار حرب، وأن نكاح ذكورهم وإناثهم باطل بالاتفاق»، «فيحل للمسلمين أموالهم وأولادهم، وأما رجالهم فواجبٌ قتلهم إلا إذا أسلموا، ويجب أن يُعلم أيضًا أن جهادهم كان فرض عين على جميع أهل الإسلام، الذين كانوا قادرين على قتالهم»[302].

على خلاف والده الذي نفى القزلباش إلى المورة لجعلهم بمنأى عن تأثيرات الشاه، اتبع السلطان سليم سياسة إبادتهم، فأجرى في إطار هذه السياسة مذبحة في القزلباش أو العلويين، ومن يُشتبه بأنّ منهم في الأناضول، من دون مراعاة للجنس أو السن. وكان ضحاياه - وفق المصادر الأخبارية التي أخذت بها الدراسات الحديثة، ومنها دراسات إينالجيك - أربعين ألفًا، «لم ينج منهم طفل ولا امرأة ولا شيخ»، وذلك للقضاء على أي محاولة للتمرد، يمكن أن تحدث في المستقبل[303]. ويبدو أن مسار المذبحة شمل في المقام الأول تركمان الأناضول القزلباشيين في مسار الحملة نحو جالديران، من إزميت انحدارًا جنوبًا إلى قونية، ثم من قونية صعودًا شمالًا صوب قيصرية وسيواس وأرزنجان، ثم الانحدار منها في اتجاه الجنوب الشرقي نحو جالديران[304]، بما يمكن استنتاجه من أن المذبحة شملت تركمان (قزلباش) ممّا كان يُطلَق عليه صفويًّا «الروملو» في الأناضول، لا مناطق «الشاملو» في شمال بلاد الشام. ثم زحف السلطان في عام 920هـ/ 1514م على الشاه، مقررًا في الواقع، في إطار استراتيجيا واضحة ومعدّة مسبقًا، ألا يلجم التوسع

الصفوي فحسب، ولكن أن يحطم الدولة المملوكية أيضًا، وهو ما بدأه قبل المعركة الفاصلة مع المماليك في مرج دابق (25 رجب 922هـ/ 24 آب (أغسطس) 1516م) بضم الإمارات التركمانية التابعة للدولة المملوكية في المناطق العليا من شمال بلاد الشام إلى السلطنة العثمانية، سائرًا على خُطى السلطان الفاتح وخلَفه بايزيد الثاني في محاولة السيطرة على هذه الإمارات، ثم المضي لتحطيم الدولة المملوكية نفسها، عبر اتهام سلطانها بممالأة الصفويين أيضًا.

يرى فاضل بيات أن هذه الفتاوى كانت تبرر في الواقع لخطوة السلطان القريبة اللاحقة والفاصلة، وهي مشروعية الحرب على حاكم مسلم «تصدى له في حملته على الملحدين» أي الصفويِّين، وكان يريد بهذا العمل أن يثبت شرعية حربه ضد دولة إسلامية تؤوي الخلافة وتُعتبَر حامية الحرمين الشريفين والقدس، وهي الدولة المملوكية[305]، مواصلًا في ذلك - لكن على نحو حاسم - سياسة والده السلطان بايزيد بالتطلع إلى موطئ قدم رمزي له في مكة، الأمر الذي تسبب، مع عوامل أخرى، في تعقيد الصراع بين السلطان بايزيد والسلطان قايتباي (872-901هـ/ 1467-1496م).

كان السلطان قانصوه الغوري (908-922هـ/ 1502م- 1516م) قد طوى صفحة الصراع مع العثمانيين إبان سلطنة بايزيد الثاني، كما سبق ذكره؛ إذ كان يخشى في الواقع من أطماع الصفويين ومن الاتصالات السرية بين الشاه إسماعيل وجمهورية البندقية من طريق قنصلها في دمشق، فاعتبر السلطان أن عمل القنصل خيانة له بالتنسيق مع الشاه، فقبض على القنصل وأودع تُجّاره سجون القاهرة، إلى أن سُوِّيَت المشكلة في معاهدة 1512 بينه وبين جمهورية البندقية، في محاولة لإبعاد البندقية عن سياسات الشاه. ويبدو في ضوء الوثائق أن رسل الشاه تمكنوا من الوصول إلى البندقية بعد زيارتهم فرنسا[306]، لكن السلطان الغوري أحسَّ بعد تطور الصراع العثماني - الصفوي باعتلاء السلطان سليم السلطنة، وامتناع الشاه من إرسال موفد لتهنئته، وإلجائه شقيق السلطان المتمرد عليه مع عدد من الأمراء العثمانيين في بلاطه، بأن مصير سلطنته سيكون في مهب الريح، فاستقبل الغوري بعثة صفوية كبيرة مؤلَّفة من نحو مئتي موفَد من الشاه، أبلغته بالحرب الوشيكة بين الصفويين والعثمانيين، ودَعته إلى التحالف معه ضد السلطان سليم. وكان ردّ السلطان سليم على ذلك أن أرسل إلى السلطان الغوري بعثة موازية دعته إلى التحالف معه ضد الصفويين[307]، وفي مدينة حلب نشب صراع بين موفدي الشاه وموفدي السلطان سليم.

أظهر السلطان الغوري موقفًا «وسطيًا» من الصراع العثماني - الصفوي، متخذًا سياسة التقريب بين السلطانَيْن «المسلمَيْن»، بينما كان يخشى مطامع السلطان سليم ببلاد الشام، لكن هذا الموقف الوسطي لم يكن مرضيًا للسلطان سليم. وفي النهاية، وفي الرسالة الأخيرة بين السلطان سليم والسلطان قانصوه الغوري قبيل وقوع معركة مرج دابق بأيام - وهي الرسالة الحافلة بالتجريح والاحتقار والتطاول - أعرب السلطان سليم عن أن غايته من الحملة على الصفويين هي «إحياء الشريعة الإسلامية»، واتهم الغوري بالعمل على تقوية وضع إسماعيل «الملحد عديم الدين»، ونشر قواته على الحدود مع العثمانيين، ودعاه إلى المواجهة والنزال[308]، فعزَّز السلطان الغوري قوة الإمارات التركمانية (المملوكية) التابعة له في شمال بلاد الشام.

ولشرعنة القتال ضد المماليك «السُّنّة»، لجأ السلطان سليم إلى شيخ الإسلام زمبلي علي جمالي، لاستصدار فتوى تبيح قتالهم – وهم من أهل القِبلة – بسبب مساعدتهم «الملحدين»، ويقصد بهم الشيعة القزلباشية، فصدرت فتويان في هذا الصدد[309].

هذا ما حدث، وتنهي الوثائق العثمانية الجدل الدائر حول أن تصفية سليم الأول دولة المماليك نتجت من تطورات الحرب العثمانية – الصفوية، وتبيِّن تصميمه المسبق على ذلك في إطار استراتيجيا مسبقة، وجعل تصفية دولة المماليك حلقة ثانية لاحتواء الشاه. بهذا المعنى، كانت تصفية الدولة المملوكية جزءًا من هذه الاستراتيجيا، وليست نتيجة التطور العسكري الميداني المتسارع لمجرى الصراع العثماني – الصفوي. من هنا، هيّأ السلطان سليم لاقتحام بلاد الشام بتطويق مراكز النشاط الصفوي خصوصًا، والشيعي عمومًا، في حلب.

هناك نقطة لا بد من التطرق إليها، وتتعلق بطريقة فهم ثريا فاروقي هذه المرحلة؛ فهي ترى أن «هذا التشديد على السُّنّية كان جديدًا؛ إذ كان السلاطين العثمانيون الأوائل متعاطفين مع شيوخ الدراويش المبتدعين الذين يتبعون جيوشهم في المعارك»[310]، غير أنها تستدرك لتشير إلى أن التحول باتجاه هذا التشديد على «السُّنّية» حدث «ابتداء من القرن الخامس عشر وما يليه»[311]، وهذا صحيح عمومًا، لكنه لم يكن «جديدًا» – كما قالت – إلا من زاوية قوته وشدته، فيمثل القرن الخامس عشر من هذه الزاوية تاريخ الصراع بين العثمانية والشيعية الغالية الذي أنشأت السلطنة في سياقه منصب شيخ الإسلام بوصفه مفتيًا أكبر، للاعتماد على قواه الفقهية الذاتية في الفتاوى، وللاستغناء عن اللجوء إلى فتاوى الفقهاء المماليك في القاهرة ضد الخارجين عنها، وهو ما ترافق مع ارتفاع وتيرة تكوين المؤسسة الفقهية العثمانية منذ أربعينيات القرن الخامس عشر، وزيادة الاعتماد عليها، وصولًا إلى ذروة مأسسة التكوين في مرحلة السلطان سليمان القانوني (926–974هـ/ 1520–1566م) من جهة، وارتفاع وتيرة الانقسام في الطرق الصوفية بين الغلاة الشيعة والسُّنّة من جهة أخرى.

ثانيًا: من جالديران إلى مرج دابق في شمال بلاد الشام (1514–1516)

1 – محاولة تحطيم مراكز النشاط الصفوي في حلب وشمال بلاد الشام: حرب النبوءات

كان فقهاء «مشيخة الإسلام» العثمانية منذ عام 915هـ/ 1510م تقريبًا، أي إبان سلطنة بايزيد الثاني وقبل تسلطن سليم الأول، قد بدأوا التمهيد الأيديولوجي لمحاولة السيطرة العثمانية على منطقة شمال بلاد الشام التي تسببت بصراعات السلطنة مع السلطنة المملوكية طوال عهده، وذلك بشن حرب فقهية ضد

الفِرق القزلباشية، والشيعية عمومًا، المنتشرة في مدينة حلب وشمال بلاد الشام.

كان من أبرز تداعيات هذه الحرب الفقهية التعبوية المسجلة في عام 1510، محاولة دفع بعض قضاة حلب المملوكية إلى معاقبة بعض شيوخ الأردبيلية (الصفويين) الذين غدوا موالين صراحة للصفويين، ومحاولة تعزيرهم[312]. ويبدو أن هذه التداعيات كانت صدى للفتوى التي أصدرها الشيخ سروغورز (ت 910هـ/ 1504م) للسلطان بايزيد بالتخلص من الشيعة. هذا النشاط أقلق مشيخة الإسلام العثمانية؛ إذ بمجرد أن نصَّب إسماعيل نفسه شاهًا، اعتبره أنصاره تصديقًا للنبوءات الأردبيلية الصفوية التي تترقب ظهور المهدي المنتظر بظهور «شاه إسماعيل الصفوي»، وهي التنبؤات التي مثلها في حلب آل الكواكبي، شيوخ الطريقة الأردبيلية الصفوية[313]، وانتشرت في هذا السياق نفسه منذ عام 907هـ/ 1501م بأن شاه إسماعيل بعد أن يستولي على بلاد تيمور سيتأهب لفتح سوريا[314]. ويسجل الأخباري ابن طولون في **إعلام الورى** في حوليات عام 907هـ/ 1502م انتشار شائعة في دمشق الشام عن أن «رجلًا اسمه إسماعيل حيدر الصوفي استولى على بلاد تيمورلنك، وغيرها وأنه ماشٍ على البلاد»[315].

في مواجهة هذه النبوءات، نشبت حرب الرؤى العثمانية - الصفوية التي تستند مرجعيًّا في الميتافيزيقا التاريخانية الإسلامية إلى التاريخ بوصفه تجسيدًا للقدر. وانتشرت في هذا السياق رؤى بعض «أعيان» حلب «الصلحاء» المؤثرين في العامة عن «زوال دولة الجراكسة» (المماليك) على يد «سلطان الروم»، أي السلطان سليم، وصدرت إحداها عن شيخ الطريقة الهمذانية الواسعة المريدين في مدينة حلب[316]، وشاعت - ربما بعد انتصار السلطان سليم في معركة جالديران، أو إبان فترة النشاط الدعائي العثماني ضد المماليك - أسطورة تلامذة ابن عربي بأن قبر محيي الدين بن عربي سيظهر عندما تدخل السين في الشين أي عندما يدخل سليم بلاد الشام[317].

انضم أتباع عقيدة محيي الدين بن عربي، الوثيقة في ترابطاتها العرفانية البنيوية مع التشيع، إلى التبشير بهذه الرؤى، لِمَا مورس عليهم خصوصًا، وعلى الطرق الصوفية العرفانية عمومًا، مثل طريقة ابن الفارض، من تضييق شديد طوال عهد المماليك[318]، حيث كانت كتبهم تُحرَق وتغسل بالماء منذ ثلاثينيات القرن الرابع عشر، وتُحرَّم قراءتها ومطالعتها[319]، ويُرمَون بالزندقة - لاتهامهم بالاتحادية - ويُقتَلون[320].

لم يكن موقف الفقهاء موحدًا من ابن عربي والعرفانية[321]، لكن الموقف الفقهي العام كان معاديًا لهما، سواء في مصر[322] أم في بلاد الشام، في إطار الصراع بين الفقهية والعرفانية الذي استمر بوتائر مختلفة طوال العهد المملوكي، فكان الفقهاء يرمون ابن الفارض بأن «شعره ينعق بالاتحاد»[323]، كما كانوا شديدي «الحَطِّ والإنكار على ابن عربي»[324]. وحاول الفقهاء في هذا السياق، تكريس الصورة التي رسمها الفقهاء لابن عربي بوصفه «ماحي الدين ومميت الدين»، بينما ظلَّ ضريحه يعج بالتبرك والتقديس من المريدين والعامة، وأُطلِق عليه اسم ضريح «تلميذ الخضر»[325].

وبينما كانت طريقتهم محترمة ومبجَّلة عمومًا، ومعترَفًا بها روحيًا في العالم العثماني والأناضولي الغني

بالشيعية المحايثة للعرفان أو التصوف، حتى في بلاط السلطنة العثمانية نفسها، إلى حد أن بعض الدارسين يرى في روحانية ابن عربي المرجع الذي انبثقت منه الفرق الصوفية العرفانية في الأناضول كلها[326]، فإنهم كانوا مضطهَدين اضطهادًا متواصلًا عمومًا خلال العهد المملوكي، وعُرضة للقتل، في سياق اضطهاد ما يصفه ابن الشماع الحلبي بـ «تصوف الفلاسفة»[327]، بل ومنع الفقهاء المماليك قراءة كتب العالم العثماني الكبير محمد الفناري، مؤسس نظام المدارس في الدولة العثمانية التي كان منطقها الأساس بحكم تكاملها مع وظائف الدولة – السلطنة فقهيًّا، بسبب اعتناقه عقيدة ابن عربي[328]. وكان اضطهادهم أتباع ابن عربي جزءًا من اضطهاد الروافض، حيث كان كل من يُتَّهم بالرفض، يُقتل شرعًا[329]، أو بوساطة عمليات اغتيال[330]، حتى ولو كان مسؤولًا مرموقًا في جهاز الدولة[331]، وراوحت مصائرهم بين القتل أو التعزير والنفي[332] أو التعرض للامتحان، والكشف أو التفتيش عن عقائدهم[333]. وكان السلطان المملوكي جقمق (842–857هـ/ 1438–1453م) يعزل عن إقطاعه من يُتهم بأنه من محبي محيي الدين بن عربي، وعزل بذلك شيخًا أردبيليًّا عن إقطاع كِلّس بدعوى أنه من هؤلاء المحبين[334]. واستُخدِمت تهمة اتِّباع ابن عربي في صراعات الفقهاء، فكان فقهاء يتخلصون من منافسين لهم على الاستئثار بمزايا يمتلكونها بدعوى اتهامهم بأنهم من هؤلاء الأتباع[335]، بينما تمتعت طريقة ابن عربي بالحرمة والنفوذ في الأناضول، حتى في أوساط فقهاء مشيخة الإسلام، ورعاها السلاطين في إطار رعايتهم الطريقة «المولوية». من هنا، حرص السلطان سليم على تثبيت احترامه ابن عربي والرومي، وعلى أن يبرز نفسه في مواجهة القزلباش بوصفه مبجلًا لهما ومؤمنًا بـ «وحدة الوجود»[336]، وزار ضريح الرومي قبل توجهه إلى جالديران[337].

أمل أتباع ابن عربي في دمشق الذين تعرضوا من جديد في أواخر العهد المملوكي (الجركسي) لمنعهم من إتمام عمارة تربة ابن عربي بدمشق[338]، بقدوم السلطان سليم، فتنبأ بعض شيوخهم ببناء سلطان من آل عثمان قبة على ضريح محيي الدين بن عربي[339]، بينما كان فقهاء بلاد الشام أنفسهم يترقبون بدورهم زوال الدولة المملوكية لما فعله الغوري بهم في أواخر عهده من سَوْقهم مكبَّلين بالأصفاد من الشام إلى القاهرة. ويعلق البوريني على ذلك بأن «هذه القصة أوجبت زوال ملك الجراكسة (المماليك)، لما فيها من إهانة للعلماء»[340]، ويشير ذلك إلى أن حرب الرؤى/ البشارات العثمانية التي تحاكي في شكل معكوس النبوءات الأردبيلية الحلبية وجدت بيئة قابلة لاستقبالها والتفاعل الناشط معها ضد المماليك، حتى في أوساط الفقهاء.

ظهر السلطان سليم، ببنائه قبة على تربة الشيخ محيي الدين بن عربي، إبان إقامته في دمشق التي استغرقت وفق ما أورده البوريني ثلاثة أشهر ونصف الشهر، كأنه يحقق تلك النبوءات[341]. وسيشارك مع قادته شخصيًّا في الصلاة في الجامع الأموي، وفي التعزية بموت الشيخ عبد النبي المغربي الدمشقي المالكي قارئ عقيدة ابن عربي[342]. وقد تخطى اهتمام السلطان سليم بتبجيل ابن عربي وتعظيم مكانة أتباعه حدود «الجائزة» السياسية، إذ كان يرتكز على أساس أيديولوجي تتمثّل أصوله في حقيقة أن «غالب الأروام» كانوا في النصف الأول من القرن السادس عشر في الأقل «على اعتقاده» كما يعبّر ابن طولون[343]. لهذا، لم تكن مفارقةً أن يبجل كثير من النواب العثمانيين على دمشق وقضاتها – الموالي – ضريح محيي الدين بن عربي، أو

يتبركوا بزيارة ضريحه، أو يعتقدوا به[344].

2- رسل السلطان إلى حلب لتطويق النشاط القزلباشي: ابن عوض أنموذجًا

تطور النشاط الأيديولوجي العثماني ضد الصفويين في حلب وشمال سوريا مع توسع السلطان العثماني الجديد، سليم، بتوجيه الرسل إلى مدينة حلب وشمال بلاد الشام خصوصًا. ولم يكن توجيه الرسل للوقوف على نقاط ضعف السلطنة المملوكية بجديد؛ إذ دأب العثمانيون عمومًا ما قبل السلطان سليم - ولا سيما في خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر، إبان توتر علاقاتهم بالمماليك حول الإمارات التركمانية التابعة لهم في شمال حلب - على إرسال الجواسيس إلى أراضيهم للوقوف على أوضاعهم. وكان بعض هؤلاء الجواسيس ينصحون لهم بأن الفرصة مواتية للإجهاز على المماليك بسبب تردّي أوضاعهم[345]. لكن ما تميز به سليم الأول الذي عُرِف بأنه «عظيم التجسس عن أخبار الملوك والناس»[346] عن أسلافه هو التوسع ببناء شبكة الرسل أو الجواسيس، مكلفًا إياهم بمهمة أيديولوجية - سياسية إضافية، هي إحصاء عدد الشيعة[347]، ومحاولة كسب فقهاء حلب و«أهل الشأن» إلى جانبه ضد المماليك[348].

لا تسجل المصادر التاريخية أيَّ اهتمام ملحوظ بمدينة دمشق، من نوع الاهتمام العثماني بحلب. ويبدو أن ذلك كان بحكم سُنيَّتها وبُعدها عن التأثيرات القزلباشية، في مقابل شيعية سكان شمال بلاد الشام بمعظمهم، وكذلك بحكم ولاء أتباع محيي الدين بن عربي للعثمانيين ضد المماليك، فلم تشهد مدينة حلب في تلك الحقبة ما كانت تشهده مدينة دمشق من موقف حاد ضد الشيعة أو المتهمين بالتشيع، إذ كان المتشاجرون في دمشق في حدود أواخر عام 905هـ/ 1500م إذا أرادوا شتم بعضهم يصيحون ببعضهم: «يا رافضي»[349]. وفي عام 896هـ/ 1491م، قُبض على أحد الروافض في دمشق، وعُرض على القضاة، فأثبت القاضي المالكي «كفره»، لكنه عزم على استتابته حتى لا يُقتل[350] بينما لم يكن يحدث مثل ذلك في مدينة حلب.

كان محمد بن محمد عوض من أبرز هؤلاء الرسل المكلَّفين حصر الشيعة في حلب، وهو نفسه من يترجم له طاشكبري زاده في **الشقائق النعمانية** تحت اسم محيي الدين محمد بن عمر بن حمزة، للتقاطع الكبير بين سيرتيهما. ويترجم له الغزي باسمٍ مركّب، هو محمد بن محمد ابن الشيخ شرف الدين أبي المكارم حمزة بن عوض[351]. ويبدو أن عمله تحتَ هذين الاسمين اللذين لا يربط بينهما أي رابط يرجع إلى اعتبارات الجاسوسية.

ووفق طاشكبري زاده (ت 968هـ/ 1560م)، فإن ابن حمزة وُلد في أنطاكية، وكان جده يتحدر من علماء ما وراء النهر[352]، بينما يورد ابن الحنبلي (ت 971هـ/ 1563م) أن جده كان معروفًا في مدينة حلب لكنه يشير إلى الشكوك التي ظلت تحوم حول أصله الحلبي أو العربي الذي حمل فيه لقب «منلا عرب»[353]، ويبدو أنه كان يتنقل بين بلاد الروم وبلاد العجم وبلاد العرب بصفته تاجرًا يعتبر أن أطيب ما يأكله هو

منها[354].

وفق ما يورد طاشكبري زاده، يمكننا الاستنتاج أن السلطان قايتباي احتجزه في قصره بالقاهرة بدعوى الحاجة إليه، غير أنه سرعان ما فر عقب موت السلطان إلى حمى السلطان بايزيد الثاني في القسطنطينية ليشارك في حملاته، وليتصدر فيها حملات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتعرَّض «للملاحدة والصوفية في رقصهم»[355]، متابعًا خط الفقهاء في الصراع ضد الغلاة الذي شهد مزيدًا من التبلور إبان الصراع بين السلطان بايزيد وشقيقه المنشق عليه جم، وهو الصراع الذي دعا فيه الفقهاء السلطان إلى التزام الشريعة، وألا يتسامح مع من ينتقص منها أو يخرج عنها[356]. ويقصد طاشكبري زاده بالملاحدة «الصفويين» أو «القزلباش» الذين درج الحقل التداولي للعلماء العثمانيين على وصفهم بـ «الملاحدة» بعد تنصيب الشاه إسماعيل شاهًا، بينما ربما كان يقصد بالصوفية الراقصين الطريقة المولوية وما شاكَلها، وهي طريقة مرعيَّة الاحترام تاريخيًّا لدى السلاطين العثمانيين، لكن يبدو أن مناخ المجابهة مع القزلباشية أذكى هجوم الفقهاء عليها، ولا سيما أن عرفانييها الباطنيين غدوا قزلباشيين على غرار البكتاشيين. ويبدو أن احتجاز السلطان قايتباي لابن عوض/ ابن حمزة لم يكن لمجرد الحاجة إليه بقدر ما كان نوعًا من «الاعتقال المرن» لحصر نشاطه؛ إذ كان السلطان قايتباي قرَّب أردبيليي مدينة حلب إليه في مجرى صراعه ضد السلطان بايزيد.

وفق طاشكبري زاده أيضًا، فإن ابن عوض/ ابن حمزة عاد من بلاط السلطان بايزيد إلى مدينة حلب ليعظ فيها في رعاية كافلها خاير بيك الذي سيُتَّهم لاحقًا بتواطئه مع السلطان سليم وباتصالاته السرية معه ضد سلطانه. وكانت هذه الرعاية قد حدثت أيضًا في فترة العلاقات الإيجابية النسبية بين المماليك والعثمانيين من جهة وبين المماليك والصفويين من جهة أخرى، في موقف انتظاري يترقب تطورات الصراع. وأقام ابن عوض/ ابن حمزة في مدينة حلب ثماني سنوات، يمكن تحديدها بالفترة 1506–1514، وتركز نشاطه في مدينة حلب على تأجيج الحملة ضد الروافض والملاحدة، ولا سيما الأردبيليين الذين كان آل الكواكبي يقودون مركزهم في حلب. ووفق طاشكبري زاده، بلغ من شدة حملة ابن عوض/ ابن حمزة عليهم أنهم كانوا «يبغضونه بحيث يلعنونه مع الصحابة... في المجامع»[357]. ولم يكن ابن عوض وحده في هذه الحملة، بل كان المقربون من خاير بيك يستقْوُون به في جهرهم بالجراءة على الشيخ الكواكبي ذي الحرمة في حلب[358]، لكن على الرغم من الضغوط الكبيرة على القضاة لتعزير الأردبيليين، ظل القضاة حذرين من ذلك[359].

في مجلس الوعظ الذي كان يعقده ابن عوض في المدينة ويخصصه للهجوم على القزلباش والروافض، اعترض المبعوث الصفوي المقيم في حلب على ذلك، لكن المصلِّين أمسكوا به وقتلوه. وبغية احتواء المشكلة، أمر الغوري بإبعاد ابن عوض/ ابن حمزة عن مدينة حلب، ليلتحق بالسلطان سليم في «بلاد الروم»[360]، وليكتب للسلطان سليم «كتابًا في الغزو وفضائله»، وليسير مع السلطان سليم في الحرب ضد الشاه في جالديران، وكان يعظ الجند بثواب الجهاد ضد «القزلباش» عند الله[361]. لذا، سيبرز دور ابن عوض مجددًا في مدينة حلب بعد سيطرة العثمانيين عليها بوصفه ناطقًا باسم السلطان، ولكن للنهي عن استباحة شيعة حلب لأنّ السلطان أمَّنهم[362].

3- تفكك مدينة حلب: في انتظار السلطان سليم

تغذَّت النبوءات بزوال دولة المماليك من الانهيار البشري والاقتصادي للمدينة المملوكية الشامية الهشة، ولا سيما مدينة حلب، بسبب الفوضى المملوكية التي عانتها المدينة نتيجة احتدام الصراع الدموي في رمضان 920هـ (تشرين الأول/ أكتوبر 1514م)، بين المماليك السلطانية والمماليك الجلبان الذين نزلوا – كما يسرد ابن إياس – في بيوت أهل حلب، «ونهبوا أمتعتهم وفسقوا في حريمهم وأولادهم وعيالهم». وحدثت «فتنة مهولة، وكادت حلب أن تخرب عن آخرها». وخلال هذا الصراع، فر عدد كبير من أهل حلب بنسائهم وأطفالهم إلى القاهرة، ووصف ابن إياس أعدادهم بأنها لا تحصى[363]. كما اشتدَّت الشكوى من ارتفاع ضريبة المشاة التي فرضها السلطان على كل من حلب وحماة وأهل الشام، بحكم عجز خزانته، وتضعضع مصادر دخلها من موارد التجارة الخارجية بعد تحوّل طريق التجارة إلى رأس الرجاء الصالح، ففرض «على كل إنسان من هذه الجهات عشرين دينارًا بسبب المشاة». وعلق ابن إياس على ذلك بأن «هذا كله يؤول أمره إلى خراب البلاد وفساد الأحوال وضعف أحوال الجند وعدم عمارة البلاد»[364]. وبحلول تموز/ يوليو 1515، أخذ أغلب أهالي حلب المتذمرين من «ظلم النواب وجوْرهم» يميلون – وفق ما يورده ابن إياس – إلى السلطان سليم «لأجل عدله في الرعايا»[365].

استثمر السلطان سليم الأول بعد نصر جالديران هذا التفكك الاجتماعي المملوكي في شمال بلاد الشام، للمضي بنصر جالديران إلى نهايته، وتنفيذ خطته الاستراتيجية المسبقة، مستغلًا موقف السلطان قانصوه الغوري المتذبذب من الصراع بين السلطان العثماني والشاه، بدعوى التوفيق بينهما. وادعى السلطان سليم التقاط اتصالات مريبة للغوري مع الصفويين ضده، وذلك للقضاء على دولة المماليك في مصر وبلاد الشام. ووضع بلاد الشام ومصر في خطته الأساسية كي يتفرغ لمواجهة التهديد الغربي – المسيحي البازغ من جديد حين هدد البرتغاليون اليمن والحجاز، بعد تحويلهم طريق التجارة الشرقية عبر رأس الرجاء الصالح، وتحطيم الأسطول المصري، ومنع أي سفينة عربية من الإبحار إلى البحر الأحمر، بل ووصولهم حتى إلى ميناء جدة الذي تنتقل التوابل والسلع الأخرى منه إلى دمشق فحلب فبورصة فالمتوسط.

ادعى السلطان سليم أن «المماليك غير قادرين على القضاء على التهديد الغربي – المسيحي الذي يستهدف الأراضي الإسلامية المقدسة، وأن العرب في هذه المناطق رفعوا شكاواهم من ظلم المماليك إلى العثمانيين»[366]. واستند في ذلك إلى امتزاج الخطر البرتغالي بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح، وهزيمة الأسطول المملوكي في عام 1513 أمام الأسطول البرتغالي، وارتفاع وتيرة تحول طريق التوابل عن حلب وشمال سوريا التي تسارعت مع مطالع القرن السادس عشر بالمخاوف من تهديد الخطر البرتغالي مكة والمدينة، وانتشار فكرة أن الدولة العثمانية هي القوة الوحيدة التي يمكنها حسم الصراع. وفي إثر التقدم البرتغالي، ما عاد الصراع مقصورًا على المماليك والعثمانيين، بل شمل أيضًا الصفويين الذين أقاموا علاقات صداقة مع البرتغاليين، وبادلهم البرتغاليون هذه الصداقة بتزويدهم بالأسلحة النارية، وانتشرت في هذا السياق شائعات تقول إنّ الشاه إسماعيل يخطط لمهاجمة حلب[367].

4- تحول ولاء البدليسي من الصفوية إلى العثمانية وتحالفه مع السلطان سليم

إبان تقدمه في بلاد الشام، تمكَّن السلطان سليم - بالتحالف مع الأمير والفقيه الكردي الشافعي القوي، إدريس البدليسي - من السيطرة على الأطراف العليا في إقليم الجزيرة التاريخي في شمال بلاد الشام وشمال غرب العراق بجميع مدنها وقلاعها، وطرد الصفويين منها[368]. وعبَّر ذلك بدرجة عالية عن انقسام كردي سياسي وفق الخطوط المذهبية؛ إذ ساند الأكراد الشوافع العثمانيين، بينما ساند الأكراد الكورانيون (منْ يتكلم باللهجة الكورانية في العراق وإيران) الصفويين منذ قيام دولتهم. من هنا، كان الصفويون يعهدون إليهم بإدارة المناطق الكردية[369]. وبرز في هذا السياق التحالف الكردي - العثماني الذي عوَّض السلطان عن التركمان الذين كانوا «قزلباشيين» عمومًا، ومادة طيِّعةً في مشروع الشاه.

كان إدريس البدليسي ينتمي إلى عائلة كردية نبيلة «قزلباشية»، وعُرف جده ووالده بمرافقة الشيخ جنيد وابنه الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل الصفوي. وشغل البدليسي منصب الفتوى في سلطنة يعقوب بن أوزون حسن الآق قوينلي البايندري، ثم خدم الشاه إسماعيل الصفوي بعد إجهازه على أسرة الآق قوينلو، والاستيلاء على العاصمة تبريز. وعقب وقوع خلاف بينه وبين الشاه الصفوي، لجأ إلى بلاط السلطان بايزيد، وعمل في ديوانه، وكتب باسمه تاريخه المعروف بعنوان **هشت بشت** باللغة الفارسية[370]. ويبدو أن تمرده على الشاه ارتبط، على نحو ما، بقيام الأمراء الأكراد - الذين عزلهم الشاه إسماعيل عن إماراتهم، وسجَن بعضهم، وعيَّن أمراء قزلباشيين تركمانًا بدلًا منهم - بتحويل ولاءهم من الصفوية إلى العثمانية[371]. وتقلّب منذ ذلك الوقت ولاء خانات آل شرف البدالسة بين العثمانيين والصفويين[372]، بينما حافظ الأكراد (الدنابلة) في مناطق شامات وأذربيجان وأردبيل على ولائهم للصفويين بحكم أواصرهم الوثيقة مع التشيع، وبرز منهم أمير بهلول الذي عهد إليه الشاه بنشر التشيع «وقلع مخالفيهم ومقتلة نصَّابهم». وكان الدنابلة يطيعون الصفويين «عن اعتقاد ديني وإرادة باطنية»[373]؛ إذ كان الأكراد، مثل التركمان والعرب، منقسمين مذهبيًّا على المستوى الإسلامي بين شيعة وسُنَّة. ويبدو أن في ضوء اتفاق سليم - البدليسي، قُسِّمت ولاية ديار بكر ذات الأغلبية الكردية منذ أيام السلطان سليم إلى نوعين من الألوية، بلُغة أوزطونا: «الألوية العثمانية» التي تعيّن اسطنبول أمراء ألويتها، و«الألوية الكردية» التي أُعطيت لبيكوات الأكراد بطريقة وراثية، ولعائلة واحدة منها تحت اسم «يوردلك»، أو «أوجاقلق»، على أساس خضوعها لبيكلربكي ديار بكر المعيَّن من المركز في حالات الحرب[374].

5- السيطرة على النيابات المملوكية في شمال بلاد الشام، والاستيلاء على إمارة ذو القدرية (دلغادر) المملوكية

في خلال الفترة الواقعة بين معركتي جالديران ومرج دابق، تمكَّن السلطان سليم من السيطرة على أغلب «البلاد الحلبية» - على حد تعبير ابن إياس - في شمال بلاد الشام من دون أن يتمكن الغوري من فعل

شيء[375]. وكانت في مقدمها مناطق الإمارة الدلغادرية التابعة للمماليك والتي كان أمراؤها في الواقع منقسمين بين العثمانيين والمماليك من جهة، والعثمانيين والصفويين من جهة أخرى.

كان ابن شاه سوار مواليًا للعثمانيين، بينما كان عمه علي دولات مواليًا للمماليك[376]. وفي الوقت نفسه، كانت القزلباشية والولاءات القزلباشية للصفويين متجذرة لدى بعض أمراء ذو القدرية (دلغادر)، وأتباعهم سياسيًّا وأيديولوجيًّا، من أيام نشاط الشيخ جنيد في مناطق إمارتهم في أعزاز وكِلّس؛ إذ شارك فرسانهم في عملية الشيخ جنيد في موقعة شيروان، كما شاركوا ابنه حيدر في الموقعة التالية التي وقعت في عام 893هـ/ 1484م، وقُتل نتيجتها[377]، وشكَّل فرسانهم ذوو الولاء الصفوي القوام الأساس لثورة شاه قولو، أي عبد الشاه (قُتل في حزيران/ يونيو 1511)[378].

وفي حدود جمادى الأولى 921هـ/ تموز/ يوليو 1515م، كان الصراع قد وصل إلى ذروته بينهما، فهاجم علي دولات بعض أطراف الجيش العثماني المتوجه إلى جالديران، ونهبها، فرد عليه السلطان بحملة مؤلفة من نحو ثلاثين ألف جندي، طاردته وقتلته مع ابنه، بل وقام السلطان سليم بإرسال رأسَيْ علي دولات وابنه ورأس وزيره إلى السلطان الغوري في القاهرة[379]. وردًّا على ذلك، أرسل السلطان المملوكي في محرم 922هـ (شباط/ فبراير 1516م) إلى إخوة علي دولات ذو القدرية (دلغادر) وأبنائه ثمانية آلاف دينار لتجنيد التركمان ضد السلطان سليم[380]، وجاء رد السلطان سليم عنيفًا، فاستولى في رجب 922هـ (آب/ أغسطس 1516م) على النيابات المملوكية في عنتاب وملطية ولارندة وبهسنا وكركر، «وغير ذلك من القلاع» في شمال بلاد الشام، «بكل توابعها ولواحقها ونواحيها وأراضيها»، وعيّن أحد رجاله على «إقليم أولاد ذو الغادرية»، وخُطِب له في هذه النيابات، وضُرِبت له السكة باسمه [381]، ودعا السلطان المملوكي إلى النزال والحرب[382].

بعد وقت قليل، وقعت المعركة الفاصلة بين السلطان الغوري والسلطان سليم في مرج دابق قرب حلب (25 رجب 922هـ/ 24 آب (أغسطس) 1516م)، ودخل السلطان سليم مدينة حلب من دون مقاومة، بل قام أهل حلب قاطبة – وفق تعبير ابن إياس – بصدِّ الجنود المماليك المتقهقرين، ودخلوا في معركة معهم، لِما فعلوه من «فسق في نسائهم وأولادهم» أيام نزولهم في بيوتهم «غصبًا»، «فأخذوا بثأرهم منهم»، فغادرها الجند. ويروي ابن إياس أن هؤلاء الجنود دخلوا دمشق «وهم في أنحس حال، لا برك، ولا قماش، ولا خيول»، و«نهب بركهم وخيولهم وجمالهم وجميع ما يملكونه»، ودخل بعضهم الشام «راكبًا على حمار، وبعضهم راكبًا على جمل، وبعضهم عريان أو عليهم عباءة أو بشت»[383]، بينما انهار المماليك، وفروا إلى مدينة حلب، ثم إلى دمشق «مشاة عراة»، بسبب رفع أهل حلب السلاح في وجه عودتهم إليها[384].

تَسمَّى السلطان سليم في حلب باسم «خادم الحرمين»، وهو أَلْيَق من لقب «حامي الحرمين» الذي كان يحمله السلاطين المماليك. ومنذ ذلك الوقت وحتى عام 1924، حمل السلاطين العثمانيون لقب «خادم الحرمين الشريفين»[385]، لكن تحت اسم السلطان، لا اسم الخليفة الذين كانوا يستخدمونه أحيانًا في متن المراسلات وبحسب المتطلَّبات الوظيفية. واستلم السلطان سليم في آب/ أغسطس 1517 من أشراف مكة

المرتاعين من الخطر البرتغالي مفاتيح الكعبة[386]، مع أنه لم يحجَّ قط[387]، وحافظ السلطان سليم على بلاد الشام في ولاية واحدة هي «ولاية العرب»، ما عدا الجزء الشمالي الشرقي الواقع في أعالي نهر الفرات في منطقة الجزيرة الفراتية، أو ما هو أعلى محافظة الرقة الحالية في الحدود السورية الحالية التي أُتبِعت لولاية ديار بكر[388].

أرسل السلطان سليم من حلب قوة عسكرية كبيرة لحسم معركة ديار بكر، مركز تفرع طريق الحرير إلى كل من قونية وحلب، ففتح آمد، مركز ولاية ديار بكر، وأخضع قلعة ماردين، وسيطر على ميافارقين، وبقية المناطق الأخرى، وكانت هذه المناطق هي المناطق الوحيدة التي قاومته، وتحديدًا منها قلعة ماردين، فتمكن من إخضاعها، وبذلك غدا كامل خط ديار بكر - ماردين - الموصل في المناطق العليا من إقليم الجزيرة الفراتية التاريخي الذي يشكل بوابة «ولاية العرب» تجاه الأناضول التركمانية تحت السيطرة العثمانية[389]. وبسيطرته على حلب، غدت أسواق الحرير الفارسي المفتوحة كلها للأوروبيين في قبضة العثمانيين.

ثالثًا: سياسة السلطان سليم تجاه شيعية شمال بلاد الشام وفِرقه غير السُّنّية

1- من أمان حلب وشيعتها إلى النفي

على خلاف المجزرة التي ارتكبها السلطان سليم ضد الرملة بسبب مقاومتها له، فقتل «عامة أهل البلد، بحيث لم يبق منهم ديَّار، ولا نافخ نار»[390]، والمجزرة التي ارتكبها في القاهرة لأنّه فتح مصر عنوةً، وشبَّه فيها ابن إياس ما قام به السلطان في مصر بما قام به نبوخذ نصر وهولاكو[391]، فإنه منح الأمان للمدن الشامية التي استقبلته من دون مقاومة.

كانت مدينة حلب أول مدينة يمنحها السلطان سليم الأمان، لإعراب «أعيانها» عن طاعتهم وولائهم له في سياق الاتصالات التي أجراها إدريس البدليسي مع العشائر والأعيان الشوام، ولا سيما أعيان حلب الذين وقَّعوا وثيقة شيوخ العشائر في الولاء للسلطان[392]، فنادى فيها - وفق ما نقله ابن إياس - «بالأمان والاطمان والبيع والشرى»[393]، ونهى رسله ووعاظه الذين عرفتهم مدينة حلب قبل السيطرة العثمانية من أشد المحرِّضين على الشيعة عن التعرض لأموالهم ودمائهم، لأن «الخنكار» - والمراد به هنا السلطان - «أمَّنهم»، وصدر نقل هذا الأمان عن محمد ابن محمد عوض الذي استمر في وعظه في حلب بعد سيطرة السلطان سليم عليها، وكان مكلفًا تطويق النشاط الشيعي في حلب قبل اندلاع الحرب مع الشاه[394]. ويسمح ذلك باستنتاج أن أعيان مدينة حلب الشيعة المستترين تقيةً بالمذهبية الفقهية الشافعية ساروا مع الأعيان الآخرين في تسليم المدينة إلى السلطان، إذ حكمت مصالحهم هذا الموقف، فهُم كانوا من أبرز تجار المدينة، والممسكين بأسواقها، مثل سوق الدهشة[395].

كان ما تردد في القاهرة عن إعدامات السلطان سليم جماعة مصر في مدينة حلب مجرد شائعة[396]، وكان قد صعد - وفق ابن الحنبلي - إلى القلعة بنفسه، بينما قام التجار بجمع «مال كثير سمَّوه مال الأمان» لتسليمه إليه «بطيب نفس لخوفهم يومئذ على النفس»[397]. وقام السلطان بـ «التفتيش على ودائع الجراكسة التي كانت عند بعض الناس، فجمعوا منها ما لا يُحصى ولا يُستقصى»[398]. غير أن أمان السلطان سرعان ما تغيَّر بعد نحو ثلاث سنوات من سيطرته على حلب، فما لبث في يوم وليلة في عام 925هـ/ 1519م - وفق ما يؤرخه ابن الحنبلي - أن نفى «أعاجم» حلب، وأعيان أهل حارة القلعة بحلب، مع ستين تاجرًا حلبيًّا ارتبطوا بعلاقات تجارية مميزة بالتجار «العجم»، بحكم مركزية تجارة الحرير وأنواع القماش العجمي في نشاطهم، إلى طرابزون والقسطنطينية[399]، وليس لأنهم من الشيعة بالضرورة، فيُفهم من سيرة بعض من يترجم لهم ابن الحنبلي أنهم كانوا من أعيان تجار حلب السنّة[400]، بينما لم يشمل النفي، مثلًا، ابن شيخ سوق الدهشة وأحد كبار تجار حلب المتهمين بالتشيع، على حد تعبير ابن الحنبلي[401]، واقتصر القتل على حالات فردية لبعض أعيان حلب المتهمين بمخامرة الهجمات على الجيش العثماني بعد «الفتح»، مثل قاضي حلب، المرداسي، الذي يتحدر من المرداسيين الكلابيين الشيعة القدامى، أمراء حلب في القرنين الرابع والخامس الهجريين، لكنه تسنَّن على غرار الشيعة الذين تقلدوا مناصب القضاء في العهد المملوكي[402].

2- أسطورة مذابح النُّصَيريين (العَلويين) الأولى في حلب

أ- أسطورة تاريخ الطويل للعَلويين ومفارقاتها الزمنية

ارتكب السلطان سليم في طريقه إلى جالديران مذبحة شنيعة في الأناضول، شرعنها الفقهاء فتويًّا. لكنه لم يرتكب - بعد معركة مرج دابق وسيطرته على بلاد الشام - أي مذبحة في مدينة حلب، على الرغم من شيعيَّتها التاريخية. وتبدو المذبحة الشنيعة التي اعتادت الدراسات النُّصَيرية الحديثة، بل دراسات بعض مؤرخي الشيعة الإمامية الشيعيين، تكرارها - ومُلخَّصها أن السلطان سليم استدرج شيوخ النُّصَيريين ومقدميهم باسم الأمان وتقليدهم ما هم عليه من سلطات، وأجرى فيهم مذبحة ذهب ضحيتها نحو تسعة آلاف وأربعمئة نصيري في حلب[403] - مجرد أسطورة نقلتها تلك الدراسات عن كتاب محمد غالب الطويل **تاريخ العلويين**. وعن الطويل عُمِّمت هذه الرواية في عشرات الكتب والدراسات الأكاديمية وغير الأكاديمية، ولا تزال أسطورتها منتشرة حتى اليوم في دراسات «علمية» كثيرة، وينطبق ذلك على ما تكرره الأدبيات التاريخية (الإمامية)، في إطار أيديولوجيا المظلومية، من أن السلطان سليم حصد بعد معركة مرج دابق «الآلاف من الشيعة في مدن سورية، ولا سيما حلب»[404]، كما ينطبق على بعض الدراسات الحديثة التي أنتجها باحثون سوريون غير علويين أو شيعة، لكنهم متعاطفون مع العلويين بوصفهم جماعة مظلومة، مثل منير الشريف الذي يشير في كتابه **العلويون من هم؟ وأين هم؟** إلى أن «كثيرًا من الشيعة الذين كانوا في حلب وأطرافها الذين تخلصوا من القتل» - ويقصد به مذبحة السلطان سليم للأربعين ألف شيعي - لجأوا إلى

جبال اللاذقية ليشكلوا الهجرة السادسة الكبيرة إليها[405]، مع أن هذه المذبحة شملت الفِرق الشيعية الأناضولية في طريق السلطان سليم إلى جالديران، وإن كان أحد مراكز انطلاق الحملة قد تمثَّل في ديار بكر في أعالي الجزيرة الفراتية.

يثير ذلك إشكالية فهْم التاريخ بين المنظور الوضعي الذي يُعنى بالحقائق والمنظور الذي يهتم بدور المتخيَّل في بناء الأحداث التاريخية وقائع اجتماعية. ويمكن اعتبار دوره هائلًا، بلغة غودلييه، من دون تجاهل حقيقة أنه «توجد حقائق ثقافية تتجاوز العلاقات الاجتماعية المحلية التي ينخرط فيها الفاعلون، والتي تؤثّر في تاريخ مجتمعاتهم»[406].

في أي حال، يحدد الطويل هذه المذبحة زمنيًّا بأنها جرت في ضوء فتوى نوح أفندي بن أحمد زاده الحنفي (ت 1070هـ/ 1660م)، ويورد نصها، بينما صدرت هذه الفتوى في زمن السلطان مراد الرابع (1032–1050هـ/ 1623–1640م) في ثلاثينيات القرن السابع عشر، لا في زمن السلطان سليم الأول في العُشر الثاني من القرن السادس عشر[407]. الفتوى حقيقة نَصِّية – اجتماعية – تاريخية، لكن المغالطة تتمثّل في إسقاطها التخيُّلي على زمن آخر سابق لها، وبناء سردية تخيُّلية عن حدوث المذبحة المتخيَّلة. لكن، بصرف النظر عن المغالطة الزمنية/ التاريخية في تأريخ الطويل للفتوى، فإن مضمون ما ذكره الطويل يتلاقى مع مذبحة الأربعين ألفًا التي ارتكبها السلطان سليم في الأناضول والشمال الغربي من بلاد الشام قبيل توجهه إلى جالديران (1514) لقتال الشاه، لا مع مذبحة حلب «المزعومة»؛ إذ يشير خطُّ سير حملة جالديران العثمانية – كما توضح خرائط جعفريان – إلى أن المذابح لم تشمل مناطق شمال بلاد الشام التاريخية يومئذ، لكن يُعتقَد أنها شملتها قبل ذلك إبان إخماد ثورة قُلي، أو ربما إبان سيطرة السلطان سليم على مناطق شمال بلاد الشام المملوكية. وتشير خرائط جعفريان بشأن ذلك إلى أن المنطقة الممتدة من نصيبين شرقًا، مرورًا بديار بكر وبمناطق الثغور الجزرية – الشامية في أضنة – طرسوس، وحتى أنطاليا، هي المنطقة التي كان ينتقل منها حسن خليفة، أبو الشاه قلي، إلى أردبيل، لكنه يحدد نطاقات النشاط الصفوي «القزلباشي» المركزة جغرافيًّا في المنطقة الأناضولية المتاخمة لحدود شمال بلاد الشام من جهة أضنة (كانت يومئذ طرسوس)[408]. لكن خريطة جعفريان تعاني عيب إدخال المعلومات (المدخلات)؛ إذ كانت المناطق الشمال الشامية العليا المتاخمة للأناضول، المهملة من خريطته، مرتعًا للفِرق الشيعية العرفانية المندمجة في الفضاء القزلباشي، ولا سيما منطقة الورساق التي لجأ إليها الشيخ جنيد. ونعتقد أنها هي المناطق التي تعرَّضت لفتك السلطان سليم. ويُحتمل أن يكون قد نتجت منها بالفعل هجرة علوية كبيرة إلى جبل النُّصَيرية؛ فربما حملت موجة المهاجرين منذ ذلك الوقت، نسبة إلى اسم المكان، أسماء العشائر الأنطاكية والأضنية التي تحدرت منها، وغيرها[409]، وهي التي تشكل جزءًا ممّا اعتبره منير الشريف موجة الهجرة السادسة الكبيرة من حلب ومناطقها إلى الجبل، وإن كان يرى أنها حدثت بعد فتح السلطان حلب، لا قبله. ويحظى انتساب بعض أقسام العشائر من الناحية الأنثروبولوجية إلى أنطاكية وأضنة بأهميته الدلالية في هذه النقطة تحديدًا، وعلى مستوى الديموغرافيا التاريخية، من أن جبل العلويين لم يكن طاردًا جزءًا من سكانه نحو أنطاكية وأضنة وسهول كيليكيا إلا تحت وطأة الحملات العثمانية في القرن التاسع عشر تحديدًا، ما يعني أن الأصول

الأنطاكية والأضنية لتلك العشائر تعود إلى زمن تاريخي سابق.

لم يرتكب السلطان سليم أي مذبحة ضد فِرق الشيعة أو غيرها في مدينة حلب، بل كان أقصى ما قام به هو نفي عدد من أعيانها، ولم يكونوا شيعة بالضرورة، لكن التاريخ الشفوي النُّصَيري (العَلوي) المثقل بتاريخ المظلومية يشير إلى فرار النُّصَيريين (العَلويين) من جيش الغوري في إثر انهياره إلى جبل العَلويين، وتحديدًا إلى معاقل عشيرة المَحارزة النُّصَيرية في جبل النُّصَيرية التي يتحدر أمراؤها المحارزة من مصر، ويعتبرون أنفسهم من الفاطميين، حيث طغى انتساب المحارزة إلى الفاطميين[410]. لكن وجود المحارزة في الجبل وقيام إمارة محلية لهم فيه أقدم بنحو نيفٍ وأربعة قرون، في الأقل، من الفتح العثماني[411]، وربما يكون الجنود الجراكسة هؤلاء الذين كانوا يؤلفون – وفق رواية الرمال – نحو ألفي جندي في جيش الغوري، وكانوا بقيادة أصلان بن يداق، نائب حمص، هم الذين بادروا إلى مواجهة الجيش العثماني[412] في مناطق نُصَيرية من الناحية الجغرافية المذهبية البشرية.

ب – الاستمرار في فرض ضريبة «القرش» المملوكية

شمل أمان السلطان الزعامات المحلية وإقرارها في مناصبها، بغضّ النظر عن انتماءاتها الدينية والمذهبية غير السُّنِّية. وعلى مستوى بلاد الشام، ثبَّت السلطان سليم ابنَ معن (الدرزي)، بوصفه أمير سنجق على الغرب والمتن وما جاورهما، اعترافًا بدوره في معركة مرج دابق بالتخلي عن المماليك والانحياز إلى السلطان سليم[413]. وفي هذا السياق، لم تتعدَّ سياسة السلطان سليم تجاه النّصَيريين في شمال غرب بلاد الشام حدود السياسة الضريبية. ويشير تحليل وينتر الوثائقَ العثمانية إلى أن السلطان سليم – ومن بعده القانوني – لم يتعدَّيا حدود فرض ضريبة القرش على كلِّ رجل من العلويين في جبل النُّصَيرية، وهي الضريبة التي تُعرف باسم «قرش على كل رجل» (Dirhemü´r-Rical)، وسُجِّلت على هذا النحو في جميع الإحصاءات السكانية اللاحقة. ولأن القرش كان يُجمع على أساس الفرد الواحد، فإنه رُبِط بالجزية التي كانت تُفرض على الرعايا النصارى واليهود. وهذه بالفعل هي الطريقة التي كان ديوان المحاسبة العثماني يجبي بها القرش، لكن من غير الواضح ما إذا كان المقصود بهذه الضريبة أن تكون ضريبة على غير المسلمين. غير أن ما نجده هو أن أقدم إحصاء للضرائب في المنطقة، حُرِّرَ في عام 1519 أو تقريبًا بعد الفتح العثماني مباشرة، يطالب بأن تُجبى من تلك القرى ضريبة القرش التي كانت تدفعها «في قديم الأيام»، من دون أن يشير إلى النُّصَيريين على وجه الحصر[414].

فُرِضت هذه الضريبة مواصَلةً لتقليد ضريبي مملوكي ماضٍ على القرى النُّصَيرية، في سياق سعي موظفي عملية التحرير أو «الروك» العثماني للأراضي والنفوس، إلى تقدير الضرائب في بلاد الشام، وتنظيمها. كان السلطان سليم قد عهد بتحرير المدن المهمة التي فتحها إلى ثلاثة من الموظفين الخبراء الأكفاء في مسح الأراضي، وهم نوح جلبي بن فناري زاده الذي عهد إليه بتحرير مدينة دمشق وعبد الكريم جلبي بن عبد الله باشان الذي عهد إليه بتحرير مدينة حلب، وأبو الفضل الذي عهد إليه بسناجق حمص وحماة

وطرابلس، وهو العالِم المشهور، وقاضي مدينة ترحالة ثم طرابلس الشام ابن ملا إدريس البدليسي[415] الذي فرض استمرار العمل في هذه الضريبة «السابقة»، كما يبدو. والقرش هو نفسه، كما يظهر، ما أشار إليه ابن بطوطة (703-779هـ/ 1304-1377م) بضريبة الرأس بعد إخماد تمرد المهدي النُّصَيري (17 ذي الحجة 717هـ/ 19 شباط (فبراير) 1318م) في جبلة على سياسة الروك (التحرير) ومسح الأراضي وتقدير الضرائب المملوكية، رافعًا شعار «أن المقاسمة بالعشر لا غير ليرغِّب الفلاحين فيه»[416] من أنه عُفي عن النُّصَيريين شرط «دفع دينار عن كل رأس منهم إن حاول [أمير اللاذقية] إبقاءهم»[417].

3- تكريس الاعتراف المملوكي بالإسماعيليين

في مقابل تثبيت «ضريبة القرش» على النُّصَيريين، ثبَّتت سياسة السلطان سليم الضريبية العثمانية التعامل الضريبي مع الإسماعيليين (مع أنهم لم يكونوا في المنظور السُّنّي أقل من النُّصَيريين غلوًّا) على ما كان عليه خلال العهد المملوكي. ووفق التاريخ الإسماعيلي الأخباري نفسه، أقرَّ السلطان في هذا السياق للإسماعيليين النزاريين في اجتماع في حماة مع «داعيهم المطلق» أبي فراس شهاب الدين ابن القاضي نصر المينقي (توفي إما في عام 937هـ/ 1530م وإما في عام 947هـ/ 1540م) بما كانوا عليه في العهد المملوكي[418]. بل تضيف المصادر الإسماعيلية إلى ذلك أن السلطان العثماني وافق على منح الإسماعيليين حريتهم الدينية، وأعفاهم من الضرائب بضع سنوات للتعويض عن ممتلكات سابقة لهم[419]. ومن المقنع - بموجب التحليل النقدي التاريخي - أن السلطان سليم، وبحُكم منح «الأمان» للشام، أقرَّ الإسماعيليين على ما كانوا عليه في السابق، كما ثبَّت ما كان عليه النُّصَيريون في السابق (المملوكي) من ناحية السياسة الضريبية. ويرتبط ذلك بحقيقة أن السلطان سليم - وإن كانت له سياسة شيعية قبل السيطرة على بلاد الشام أو «بلاد العرب» أو «ولاية العرب»، بحسب التعبير الرسمي العثماني في زمنه - قام بتجميد العمل بها بعد السيطرة على بلاد الشام بموجب عهد «الأمان». ويتفق تاريخ الطويل للعلويين في هذه النقطة مع تاريخ الإسماعيليين، حيث يشير إلى أن السلطان سليم «أبقى قصبات مصياف والقدموس والمينقة والعليقة وصهيون في يد الإسماعيليين، لأنهم كانوا أصدقاء الترك»[420]، متابعًا في ذلك التقاليد المملوكية في التعامل مع الإسماعيليين بصفتهم جماعة «طائعة» للدولة. والخلاصة أن السلطان سليم تصرف تجاه شيعة بلاد الشام بوصفه إمبراطورًا يستوعبهم في مقابل الطاعة ودفع الضرائب، لا سياسيًّا أيديولوجيًّا «سُنَّوي» بحصر المعنى، بينما استخدم الفتاوى ضد «الرافضة» استخدامًا منهجيًّا وظيفيًّا في مواجهته الشاه إسماعيل حتى جالديران. هذا وعرفت الأناضول الشيعية صورة السلطان سليم الدموية بكل تأكيد، بينما لم تعرف المجتمعات الشيعية المحلية في بلاد الشام - شمالها وجنوبها - في عهده هذه الصورة.

4- التحالف مع اليزيديين وقتل آل عربو

شمل هذا الأمان، على مستوى الفئات غير السُّنية، اليزيديين الذين يبدو أن وزنهم البشري كان كبيرًا،

بحكم أن «الديار الحلبية» – بتعبير الدملوجي – كانت قد غدت «من أهم المناطق التي انتشرت فيها» اليزيدية[421] على الرغم من الفتاوى الكثيرة السابقة بتكفيرهم وإحلال دمائهم. وعلى خلاف الشاه إسماعيل الذي فتك في عام 913هـ/ 1507م باليزيديين في كردستان لـ «فساد عقائدهم» وربما لأمويَّتهم[422]، فإن السلطان سليم اعترف بدورهم تحت قيادة زعيمهم عز الدين في المناطق الكردية بحلب، بل حسم الصراع بين الشيخ عز الدين اليزيدي وقاسم الكردي القصيري، المشهور بابن عربو، بإعدام الأخير.

ثبَّت السلطان سليم الشيخَ عز الدين اليزيدي الذي كان من أبرز شيوخ الطائفة اليزيدية الكردية، في المنصب الذي كان عليه في فترة أواخر العهد المملوكي، وهو إمرة لواء أكراد حلب، وإمرة الأكراد في منطقة القصير والمناطق التي تنتشر فيها العشائر الكردية بين حماة ومرعش، وفي أعزاز وكِلِّس وغيرها. وكانت القصير كورة – أي مركزًا لتجمُّع قرى تحيط بها – ذات قلعة، ومركز معاملات تابعة لها، وكان يتولاها في العهد المملوكي نائب من حلب. ويبدو أن معاملاتها كانت واسعة؛ إذ كان يحدها من الشمال والشرق وادي العاصي، ومن الغرب البحر، ومن الجنوب جبل الأكراد في ريف اللاذقية الجبلي الحالي في جبال العلويين، وينابيع نهر الكبير الشمالي، وتشمل معاملاتها ناحيتي الأردو وكسب الحاليتين[423].

كان ابن عربو الذي يُعتقَد أنه مؤسِّس العائلة الجنبلاطية[424]، يتحدر – وفق سردية البدليسي في **شرفنامه** – من سلالة الشيخ مند اليزيدي الذي أسكنه الأيوبيون – وفق البدليسي – مع العشائر الكردية التي قدمت معه في هضبة القصير، وعيَّنوه أميرًا على أكراد حلب وبلاد الشام. ووفق البدليسي، حاول الشيخ مند أن يبسط نفوذه على الأكراد اليزيديين خصوصًا، وعلى الأكراد الشوام عمومًا في شمال بلاد الشام، والتحق به في القصير – بالنظر إلى مقامه الديني المرجعي – كثير من الأكراد اليزيديين في شمال حلب، ولا سيما في جوروم (التي ربما تقع في ريف بلدة الباب) وكِلِّس، وربما لدعمه في مواجهة العشائر الكردية اليزيدية المنتشرة بين حماة ومرعش، وهي الجماعات التي رفضت الخضوع له، غير أنه تمكن من إخضاع زعمائها ومشايخها بأساليب الترغيب والترهيب إلى أن دان له – بحسب البدليسي في **شرفنامه** – «جميع الأكراد في تلك الأنحاء. ولمّا جاءته الوفاة خلفه ابن عرب بيك»[425]. وتشير مدونات تاريخية قريبة نسبيًّا إلى زمنه – مثل مدونة المحبِّي الذي كتب تاريخ أعيانه في القرن الحادي عشر الهجري – إلى أنه كان كرديًّا[426]، بينما تصله مدونات أخبارية أخرى لاحقة بالأيوبيين، وترى أنه من «سلايل الأكراد الأيوبية»[427].

وفق بعض التواريخ، حدث الانقسام في الجماعة اليزيدية الكردية في شمال أعمال حلب وغربها، حتى هضبة القصير، في أواخر عهد المماليك، حين عزل المماليك حفيد الشيخ مند، الأمير قاسم بن عربو (قُتل في عام 1516–1517م تقريبًا)، عن إمرة الأكراد، وعينوا الشيخ عز الدين (ت 948هـ/ 1542م) الذي يشير البدليسي إلى أنه من سلالة الشيوخ اليزيدية بدلًا منه، فتمرد قاسم بن عربو، ولجأ مع قواته إلى قلعة صهيون، ولم يتمكن الشيخ عز الدين من إخضاعه إلا بدعم مباشر من قوة مملوكية في معركة صهيون[428]. ويلتقي ما يسرده البدليسي في بعض الزوايا مع ما يشير إليه ابن الحنبلي المعاصر للشيخ عز الدين بأنّ كان للشيخ عز الدين «وصلة أكيدة» بكافل حلب، خاير بيك، في أواخر العهد المملوكي، بل كان له بيت كبير في إحدى

كبرى حارات مدينة حلب، وهي حارة أقيول، وهذا ما يعني أنه كان دائب الاتصال بالمركز المملوكي في حلب[429]. وبفضل علاقته المميَّزة بكافل حلب العثماني، قرا جا باشا، أول باشا عثماني على حلب – ولم تكن قد غدت مركز ولايةٍ بِاسْمِ ولاية حلب، بل كانت جزءًا من ولاية العرب التي ضمت بلاد الشام تقريبًا – أمسك الباشا بحبيب (بن جنبلاط)، وصَلَبه تحت قلعة حلب، وساق شقيقه قاسم إلى اسطنبول ليُعدَم بأمر من السلطان سليم[430]، بينما حافظ السلطان سليم على حياة طفله الصغير جنبلاط، فضمه إلى تربية المماليك في البلاط[431].

كان للأكراد اليزيديين فيه «غلو زائد»، بحسب ما يورد ابن الحنبلي، و«ربما قيل للواحد منهم أنت من أكراد ربنا أو من أكراد عز الدين؟ فيقول بل من أكراد عز الدين»[432]. ويعيد ابن الحنبلي الصراع بين الشيخ عز الدين وابن عربو (ثم ابنه جنبلاط) إلى صراع سياسي – ديني مركَّب، حيث كان عز الدين يزيديًّا، بينما كان بيت عربو من «أهل السُّنّة والجماعة»[433]، ويبدو أنهم كانوا سُنَّة في الظاهر أو تقيةً، وهو ما يتسق مع إظهار الزعامات العشائرية والجماعاتية تسنُّنها في العهد المملوكي.

ربما تكامل الاعتماد على اليزيديين في مناطق حلب مع اتفاق التحالف الذي عقده السلطان سليم في عام 1515 مع الأمير الشيخ إدريسي البدليسي، وهو التحالف الذي نتج منه ولاء ثلاثة وعشرين أميرًا كرديًّا للسلطنة، وقبولهم ضم مناطقهم إليها في مقابل استقلاليتهم الذاتية الوراثية، وشمل ذلك أكراد ديار بكر وماردين والموصل وسنجار وحصن كيفا وجزيرة ابن عمر، وهي المناطق التي تؤلف بلاد الجزيرة وقسمًا من كردستان التي تمثّل بدورها التخوم الشمالية للعراق، وضِمْنها بعض التخوم الشمالية لبلاد الشام[434]. ولم يكن شمال بلاد الشام – وتحديدًا المناطق الكردية فيه، أو ذات الانتشار الكردي الكثيف بشريًا – بعيدًا عن تأثيرات البدليسي الذي كان – وفق ما يشير إليه بيات – رافق السلطان في حملته على بلاد الشام ومصر، واتصل اتصالًا وثيقًا بعشائرها لتأمين ولائها له[435].

رابعًا: من السلطان سليم إلى السلطان سليمان القانوني تمرد إقليم الجزْر في حلب

لم يحدث أي تمرد للمناطق الشيعية في حلب – بل في بلاد الشام – طوال عهد السلطان سليم، باستثناء عصيان الأمير «البدوي» ابن الحنش في البقاع، مدعومًا من أربعة من الأمراء الدروز، ومن آل الحرفوش، مقدمي الشيعة في بعلبك[436]. لكن، ما كادت هذه المناطق تعرف بموت السلطان سليم وإقامة صلاة الغائب على روحه في حلب، حتى تمردت على السلطة العثمانية المناطق الشيعية الواقعة في إقليم الجزْر، شمال بلدة مَعَرَّة النعمان السُّنِّية في غرب مدينة حلب[437]. وفي ما عدا بلدة مَعَرَّة النعمان التي كانت مركزًا سنّيًّا قويًّا منذ القرن الرابع عشر في مقابل بلدة الفوعة ومناطقها الشيعية، فإن التمرد شمل – في ما يبدو – قرى هذا الإقليم الذي كان يعج بالفِرق الشيعية والإسلامية غير السُّنية وبلداته. وفي مراكز البلدات الكبيرة في سرمين

وداديخ (على مسافة 13 كلم جنوب غرب سراقب الحالية، في ريف محافظة إدلب الحالية)، ثار الأهالي على السلطات العثمانية، وقتلوا القضاة والموظفين الحكوميين[438]. فنكَّل بهم باشا حلب العثماني، قرا جا أحمد باشا، ونهبهم، وصادر بقرهم ومعزهم ودوابَّهم كلّها، «وفسق وقتل»[439]، غير أن قوات الغزالي قطعت الطريق عليه، واستردَّت منه الغنائم، وأسرت بعض رجاله.

تزامن تمرد هذه المناطق مع حصار جان بردي الغزالي بيكلربكي ولاية العرب (بلاد الشام) مدينة حلب مدة قصيرة، وهو الذي لم يلبث، حالمًا بلغه نبأ وفاة السلطان سليم (22 أيلول/ سبتمبر 1520)، أن شرع في 15 ذي القعدة 926هـ/ 26 تشرين الأول/ أكتوبر 1520م بإعلان تمرده على السلطنة العثمانية[440]، وإعلان نفسه سلطانًا في مستهل عام 927هـ/ 1521م[441]. وطلب دعم الشاه إسماعيل بقوات يكون على رأسها الشاه نفسه، لكن الشاه طلب من حاكمه في بغداد التوثُّق من مدى ولائه للقزلباشي[442]، وربما حاول الغزالي في سياق ذلك مدَّ جسور العلاقة مع آل الحرفوش، مقدمي بعلبك الشيعة، أملًا في كسبهم إلى جانبه ضد السلطان العثماني[443]؛ إذ عيَّن أهم مقدميهم – وهو ابن الحرفوش – على مدينة حمص[444]، وربما قام بالأمر نفسه مع الدروز الذين سبق لأربعة من أمرائهم أن دعموا تمرد ابن الحنش في البقاع قبل وفاة السلطان سليم بنحو عامين، فأعاد الغزالي بعد تمرده الاعتبار إلى آل الحنش[445]، وتوجَّه الغزالي نحو مدينة حلب لحصارها، بينما تحصَّن نائب حلب العثماني، قرا جا باشا بالمدينة، وأدخل كل من هو خارج السور إليها، وأنفق رواتب كبيرة على الجند[446]، فغدت السلطة العثمانية في مناطق حلب خارج السور واهية، لكنه اضطر مع قواته إلى مغادرة المدينة لعدم الاطمئنان إلى ولاء أهلها[447].

استعادت القوات السيطرة على كل من حلب ودمشق، وانتقمت من دمشق، لمبايعة أعيانها وفقهائها الغزالي سلطانًا تحت اسم «الأشرف»[448]، بينما رابطت القوة العثمانية الإضافية التي أوفدها السلطان إلى حلب لمنع سقوطها في يد الغزالي – وكانت مؤلفة من ألف فارس إضافي – في مناطق حلب الريفية ذات السمة الشيعية. وكان لهذه المرابَطة نتائج وخيمة على أحوال الفلاحين، وهو ما يمكننا أن نعرفه من خلال «مظلمة أهالي حلب إلى الصدر الأعظم» التي يعتقد فيصل عبد الله الكندري أنها كُتبت في أواخر جمادى الأولى 926هـ (بدايات أيار/ مايو 1521م). ويُرجِّح تاريخها أنها رُفعت إلى السلطان على خلفية الحملة ضد مناطق إقليم الجزْر الشيعية في ريف حلب، وتسجل المظلمة ارتكاب الجنود العثمانيين أنواع المظالم المختلفة في حلب وضواحيها، «كإقامة مخيمات في الأراضي الزراعية، ونهب المنتجات الزراعية والعلف الخاص بخيولهم، وتطاولهم على أعراض الناس، وهتكهم لحرمة البيوت، واستيلائهم على خيول ودواب العبيد القاطنين»، وصولًا إلى حد قتل من احتج على تصرفاتهم، واستغلال السباهية ذلك بابتزاز الفلاحين، وتلفيق التُّهم إليهم في حال معارضتهم[449]، ليشرع السلطان القانوني في حلب وشمال بلاد الشام وما يتاخمه من مناطق أناضولية ذات هيمنة قزلباشية، في سياسة مراقبة اجتماعية للشيعة ومحاولة تسنينهم طردًا مع تجدد الصراع العثماني – الصفوي، لإرغامهم على الولاء له.

(287) علي إبراهيم درويش، **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501–1576** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 123–124، يُقارن بـ: يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231–1922**، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ج 1، ص 204. ينتمي أستاجلو إلى عشيرة أستاجلو التركمانية الشيعية التي كانت تقطن في منطقة أرزنجان، والتحقت بالحركة الصفوية، وتسلّم بعض رؤسائها مناصب معتبرة في سلطة الشاه، بلغ عددهم حتى أوائل القرن الحادي عشر الهجري سبعة وعشرين أميرًا. يُقارن بـ: عباس صباغ، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** (بيروت: دار النفائس، 2011)، ص 43.

(288) مادة «الآق قوينلية»، أو «البايندردية»، في: ستانلي لين بول، **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة أحمد السعيد سليمان (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ج 2، ص 541.

(289) خليل إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع 1300–1600»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 1، ص 333.

(290) روبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية – الفارسية (1718–1743)**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983)، ص 60.

(291) صباغ، ص 134.

(292) محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق إحسان حقي، ط 12 (بيروت: دار النفائس، 2012)، ص 191.

(293) ثريا فاروقي، «قصة بورصة: المركز الصناعي للسلطنة العثمانية»، في: سلمى الخضراء الجيوسي [وآخرون]، **المدينة في العالم الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، مج 1، ص 493.

(294) إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 340. لعله كان يعني بـ «العرب» هنا بلاد الشام وشمالها خصوصًا، بما سيفسر أنه أحدث ولاية العرب لتضم بدرجة أساس بلاد الشام التاريخية كما كانت في عهد المماليك.

(295) يُنظر مادة «علاء الدين بن أحمد بن محمد الجمالي»، في: أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، ص 175.

(296) أولسن، ص 60. وأيضًا: صباغ، ص 151.

(297) خليل إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد الأرناؤوط

(بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 194.

(298) محمد كرد علي، **خطط الشام** (دمشق: مؤسسة النوري، [د. ت.])، ج 4، ص 247.

(299) كلود كاهن، **الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية**، ترجمة حسين جواد القبيسي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 455. يُقارن بـ: نعيم زكي فهمي، **طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب (أواخر العصور الوسطى)** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، ص 369.

(300) فهمي، ص 245، 279، 281.

(301) أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، طبعة جديدة (بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، 2010)، ج 4، ص 400-401.

(302) ورد نصها الكامل في: سيد باغجوان، **شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 56-57.

(303) كرد علي، ج 2، ص 207. ويشبِّه محمد فريد مذبحة السلطان ضد الشيعة بمذبحة سان بارتليمي التي أمر بها ملك فرنسا ضد البروتستانت في باريس (1572)، وذهب ضحيتها نحو ستين ألف بروتستانتي، مع أن مذبحة السلطان سليم سبقت مذابح ملك فرنسا. يُقارن بـ: فريد، ص 189-190، وكذلك: كامل مصطفى الشيبي، **الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر: دراسة عامة للشبك والنحل الصوفية في شمال العراق** (بغداد: دار النهضة، 1967)، ص 29، 47. وبشأن تخصيص المذبحة بالقزلباشية، يُقارن بـ: فاضل بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني - أواسط القرن التاسع عشر)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 245. وعن عدد القتلى، تتطابق الدراسات العثمانية الحديثة الموثوقة مع الأرقام الأخرى، يُقارن بـ: إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 57.

(304) تُنظر خريطة طريق حملة السلطان في: رسول جعفريان، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**، ترجمة نصير الكعبي وسيف علي، ط 2 (تورنتو، كندا: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011)، ص 273.

(305) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 128-129.

(306) يُقارن بـ: فهمي، ص 31، 95، ومع رسالة دوق البندقية الاعتذارية للسلطان الغوري عن العلاقة مع رسل الصفوي، في: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ 16م**، إعداد وترجمة فاضل بيات، تقديم خالد أرن، 4 ج (إستانبول: إرسيكا، 2010)، ج 1، ص 395-398، ورسالة دوق البندقية إلى سفيره في القاهرة، ص 339-407.

(307) فاضل بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2003)، ص 16–17.

(308) يُقارن بـ: الرسالة السادسة بين السلطان سليم الأول والسلطان قانصوه الغوري قبيل معركة مرج دابق، في: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 1، ص 33–34، 49–50.

(309) يُنظر ملخص الأسئلة والأجوبة للفتاوى المذكورة في: أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992)، ص 109–111.

(310) ثريا فاروقي، **الدولة العثمانية والعالم المحيط بها**، ترجمة حاتم الطحاوي، مراجعة عمر الأيوبي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 90–91، يُقارن بـ: عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون 1516–1926** (دمشق: [د. ن.]، 1974)، ص 40.

(311) فاروقي، **الدولة العثمانية**، ص 91.

(312) كانت هذه هي حالة أبي بكر الحلبي الصوفي الذي توفي بعد عام 915هـ/ 1510م، حيث كان أردبيليًا، وطولب القاضي الحنبلي بتعزيره، لكنه لم يفعل. يُقارن بـ: رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي بن الحنبلي، **در الحبب في تاريخ حلب**، تحقيق محمود محمد الفاخوري ويحيى زكريا عبارة (دمشق: وزارة الثقافة، 1972)، ج 1، ص 381–383.

(313) ابن الحنبلي، ج 2، ص 228–230. يُقارن بـ: ترجمة موسعة له في: محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، صححه وعلق عليه محمد كمال، 8 ج، ط 2 (حلب: دار القلم العربي، 1989)، ج 5، ص 316–319.

(314) يُقارن بـ: Henri Laoust, Les Shismes dans l'islam (Paris: Payot, 1965; 1977), p. 264.

(315) محمد بن علي بن طولون الصالحي، **إعلام الورى بمن ولي نائباً بدمشق الشام الكبرى**، تحقيق محمد أحمد دهمان، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1984)، ص 163.

(316) تُنظر: مادة إبراهيم بن إدريس الهمداني في: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص107.

(317) يُقارن بـ: ستيفان وينتر، **الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني (1516–1788)**، ترجمة محمد حسين المهاجر (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016)، ص 83.

(318) يُقارن بـ: ترجمة الشيخ أحمد بن عراقية الدمشقي السهروردي الشافعي (ت 908هـ/ 1503م)، في: محمد بن علي بن طولون الصالحي ويوسف بن حسن عبد الهادي الجمال بن المبرد الحنبلي، **متعة الأذهان**

من **التمتع بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران**، انتقاء أحمد بن محمد بن الملا الحصكفي (بيروت: دار صادر، 1999)، ص 175، وترجمة عمر البجائي المغربي، ص 287.

(319) يسرد ابن الوردي مشاركته في التخلص من الكتب العرفانية لابن عربي في عام 741هـ/ 1340م بقوله: «مزقنا كتاب **فصوص الحكم** بالمدرسة العصرونية بحلب عقيب الدرس، وغسلناه، وهو من تصانيف ابن عربي، تنبيهًا على تحريم قنيته ومطالعته». زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر** (العراق: المطبعة الحيدرية بالنجف، [د. ت.])، ص 491.

(320) في عام 741هـ/ 1340م «ضربت رقبة عثمان الزنديق بدمشق على الإلحاد»، و«سمع منه من الزندقة ما لم يسمع من غيره لعنه الله»، المرجع نفسه، ص 471-472. وفي شوال 740هـ/ نيسان (أبريل) 1340م حوكم عثمان الدكاكي «قبحه الله»، «وادعى عليه بعظائم من القول لم يؤثر مثلها عن الحلاج ولا عن ابن أبي العذاقر الشلمغاني، وقامت عليه البينة بدعوى الألوهية لعنه الله، وأشياء أخرى من التنقيص بالأنبياء، ومخالطة أرباب الريب من الباجريقية وغيرهم من الاتحادية عليهم لعائن الله»، وأُعدم في ذي القعدة، «ونودي عليه: هذا جزاء من يكون على مذهب الاتحادية». أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 7، ج 14، ص 188-189.

(321) كان قاضي القضاة سراج الدين أبو حفص الغزنوي الهندي الحنفي فقيهًا حنفيًا كبيرًا في زمنه، وعليه تتلمذ المقريزي، صاحب شرح لتائية ابن الفارض، يعزر من يقع في ابن الفارض. يُنظر مادة «عمر بن إسحاق بن أحمد بن محمد بن إسحاق بن أحمد بن محمود، قاضي القضاة سراج الدين أبو حفص الغزنوي الهندي الحنفي»، في: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 2، ص 335-336.

(322) يشير المناوي في تاريخه للسادة الصوفية إلى كثرة «التصنيف والمؤلفات» بين المتصوفة من أمثال ابن الفارض وابن عربي والعفيف التلمساني والقونوي وابن هود وابن سبعين والصفار وابن مظفر، من الكفر إلى القطبانية. يُنظر: عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر (بيروت: الدار العربية للكتاب، 2009)، مج 3، ص 619-620.

(323) المرجع نفسه، ص 616.

(324) تُنظر سيرة عبد السلام العز السلطي الأصل، المقدسي، الشافعي، المتوفى في عام 856هـ/ 1452م، في: زين الدين عمر بن أحمد بن علي بن محمود الشماع الحلبي، **القبس الحاوي لغرر ضوء السخاوي**، تحقيق حسن إسماعيل مروة وخلدون حسن مروة (بيروت: دار صادر، 1998)، مج 1، ص 395.

(325) بشأن تنكّر الفقهاء لابن عربي ونعته بتلك الصفات، يُقارن بـ: هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، ط 2 (كولونيا: منشورات الجمل، 2008)، ص 91.

(326) ألان دو سلييه، **مسيحيو الشرق والإسلام في العصر الوسيط**، ترجمة رشا صباغ ورندة بعث، مراجعة جمال شحيد ومروان الداية (بيروت: دار الساقي، 2014)، ص 551.

(327) الشماع الحلبي، مج 1، ص 140.

(328) إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 301.

(329) يروي ابن الوردي في أخبار عام 741هـ/ 1340م: «قتل الزنديق إبراهيم يوسف المقصاتي بدمشق لسبه الصحابة وقذفه عائشة رضي الله عنهم، ووقوعه في حق جبريل صلى الله عليه وسلم». ابن الوردي، ص 483.

(330) يشير السخاوي إلى قتل بعض الفداويين أمير المدينة المنورة مانع بن علي مسعود بن جماز الحسيني في عام 759هـ/ 1358م «وذكر عن المقتول غلو زائد في الرفض». يُقارن بـ: أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، **الذيل التام على دول الإسلام للذهبي**، تحقيق حسن إسماعيل مروة ومحمود أرناؤوط (الكويت: مكتبة العروبة للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار ابن العماد للنشر والتوزيع، 1992)، ص 165.

(331) قُتل كل من يُتهم بانحلال دينه، حتى ولو كان موظفًا كبيرًا، كما في توسيط ناظر جيش طرابلس وحرق جثمانه «لما تكرَّر منه من ألفاظ مؤذنة بالانحلال والتلاعب بدين الإسلام». المرجع نفسه، ج 1، ص 165.

(332) كان «شيخ المذهب» الحنفي في القاهرة في زمن السلطان الظاهر جقمق (1438–1453) يعزِّر «بحضرته» من لديه «بعض تصانيف ابن عربي»، و«ينتحلها»، و«يعترف بكونها عنده»، وينفيه من البلاد بأمر من السلطان. تُنظر سيرة القاضي سعد الدين المتوفى في عام 760هـ/ 1359م، في: الشماع الحلبي، مج 1، ص 29.

(333) تُنظر سيرة محمد بن إبراهيم المعروف بالبدر البشتكي المتوفى في عام 830هـ/ 1427م، في: الشماع الحلبي، مج 2، ص77.

(334) يُقارن بترجمة أحمد بن أبي بكر بن صالح عمر المرعشلي الحلبي، في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 176.

(335) أوقف السلطان جقمق تصرف الشيخ الشهاب أحمد بن أبي بكر المرعشي (ت 872هـ/ 1468م) بحصته من كِلّس، ومنحها لابن الشحنة بدلًا منه، بتهمة أنه من أتباع ابن عربي، ويدرس كتبه. الطباخ (1989)، ج 5، ص 267.

(336) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 238.

(337) المرجع نفسه، ص 215.

(338) كان الشيخ الصميدي الشافعي (860-910هـ/ 1456-1505م) «قد شرع في عمارة تربة بن عربي، فأنكر عليه بعض العلماء ذلك، فتركها». تُنظر سيرة الشيخ أحمد القرشي الصالحي الدمشقي الشافعي الصميدي، في: ابن طولون الصالحي وابن المبرد الحنبلي، مج 1 ص 176-177.

(339) يُقارن بسيرة الشيخ أحمد بن عراقية الدمشقي السهروردي الشافعي المتوفى في عام 908هـ/ 1503م، في: ابن طولون الصالحي وابن المبرد الحنبلي، مج 1، ص 175.

(340) الحسن بن محمد البوريني، **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، تحقيق صلاح الدين منجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963)، مج 3، ص 46.

(341) بشأن بناء السلطان سليم قبة وتخصيص تكية، يُقارن بـ: أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد (بيروت: عالم الكتب، 1992)، ص 46.

(342) يُقارن بيوميات حملة السلطان سليم الأول على بلاد الشام ومصر، في مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 1، ص 345.

(343) محمد بن علي بن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام 926-951هـ: صفحات مفقودة تنشر للمرة الأولى من كتاب، فاكهة الخلان في حوادث الزمان**، تحقيق أحمد إيبش (دمشق: دار الأوائل، 2002)، ص 341-342.

(344) المرجع نفسه، ص 182، 187، 297.

(345) عمر عبد السلام التدمري، **تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ص 245-246.

(346) تُنظر ترجمة السلطان سليم بن أبي يزيد، في: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 209.

(347) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر** (بغداد: [د. ن.]، 1969)، ج 1، ص 45.

(348) تحالف فقهاء حلب و«أهل الشأن» - وفق تعبير كرد علي - مع رسل السلطان، وكان هؤلاء - كما يشير كرد علي - «يوافونه بالأخبار تترى عن مقاتل الغوري ومواطن الضعف من دولته، وقد بدؤوا يتجسسون للعثمانيين منذ أواخر القرن الماضي، فكان ذلك من العوامل القوية في الفتِّ في عضد الجيش الشركسي». كُرد علي، ج 2، ص 211.

(349) شهاب الدين أحمد بن محمد بن طوق، **التعليق: يوميات شهاب الدين أحمد بن طوق 834-915هـ/ 1430-1509م، مذكرات كتبت بدمشق في أواخر العهد المملوكي 885-908هـ/ 1480-**

1502م، تحقيق الشيخ جعفر المهاجر (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 2000)، ج 4، ص 1845.

(350) المرجع نفسه، ج 2، ص 1016–1017.

(351) تُنظر سيرة محمد بن محمد بن عوض، في: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 53.

(352) ينظر: مادة محي الدين بن محمد بن عمر بن حمزة، في: طاشكبري زاده، ص 247.

(353) ابن الحنبلي، ج 2، ص 235–236.

(354) الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 54.

(355) طاشكبري زاده، ص 248.

(356) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 49.

(357) المرجع نفسه، ص 248.

(358) تُنظر ترجمة حسين بن حسن بن عمر، في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 549–552.

(359) كانت هذه هي حالة أبي بكر الحلبي الصوفي الذي توفي بعد عام 915هـ/ 1510م، حيث كان أردبيليًا، وطولب القاضي الحنبلي بتعزيره، لكنه لم يفعل. يُقارن مع: ابن الحنبلي، ج 1، ص 381–383.

(360) ابن الحنبلي، ج 2، ص 234. استقى الغزي عرضه لسيرة ابن عوض/ ابن حمزة في **الكواكب السائرة** من كل من ابن الحنبلي وطاشكبري زاده، ورجح طاشكبري زاده في مصادره على ابن الحنبلي مع إضافات جزئية لسردية طاشكبري زاده لكنها مهمة. الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 53–54. ويبدو أنه رجح طاشكبري على ابن الحنبلي، وقد يعود ذلك إلى أن الغزي الذي كتب مدونته بعد كل من ابن الحنبلي وطاشكبري زاده كان يرى أن التاريخ هو تاريخ الأعيان، وعاب على تاريخ ابن الحنبلي بأنه لا يلتئم مع «فن التاريخ»، لأنه أرّخ لنقاشين وتجار ومطنبرين ومعماريين وعوام ومن غير طبقة «الأعيان». يُقارن بـ: مقدمة فاخوري وعبارة لتحقيق: ابن الحنبلي، ج 1، ص 21–22.

(361) طاشكبري زاده، ص 248.

(362) هذا ما يستفاد من سيرة محمد بن محمد عوض الذي نهى عن استباحة أموال الشيعة في حلب لأن «الخنكار قد أمَّنهم». يُقارن بـ: الطباخ (1989)، ج 5، ص 455.

(363) ابن إياس، ج 4، ص 400–401.

(364) المرجع نفسه، ص 408.

(365) المرجع نفسه، ج 4، ص 463.

(366) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 128.

(367) يُقارن بـ: إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 463-464.

(368) لتفصيلات وافية، يُقارن بـ: سيار الجميل، **العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1989)، ص 338-342. يقدم القرماني بعض التفصيلات بشأن مواضع الفتح في الجزيرة الفراتية، ويعددها بآمد والموصل وعانة وحديثة وهيت... والعمادية، وجميع بلاد الأكراد، وعامة جزيرة بن عمر. يُقارن بـ: القرماني، مج 3، ص 44-45.

(369) جعفريان، ص 207.

(370) يُقارن بـ: شرف خان البدليسي، **شرفنامه: في تاريخ الدول والإمارات الكردية**، ترجمة محمد علي عوني، مراجعة يحيى خشاب، ط 2 (دمشق: دار الزمان، 2006)، ص 236-237. ويُنظر أيضًا: عباس العزاوي، **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.])، مج 3، ص 298. ويُقارن بمادة إدريس بن حسام الدبريسي، في: طاشكبري زاده، ص 190-191. ومع المادة نفسها لدى: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 161.

(371) محمد أمين زكي، **خلاصة تاريخ الكورد وكردستان**، ترجمة محمد علي عوني (القاهرة: شركة نوابغ الفكر، 2009)، ص 167-168. حول الصراع المبكر بين آل البدليسي والقزلباش في عهد الشاه إسماعيل، يُقارن بـ: البدليسي، ص 149-150، 154.

(372) بول، ج 2، ص 554.

(373) محمد أمين الإمامي الخوئي، **مرآة الشرق: موسوعة تراجم أعلام الشيعة الإمامية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر** (قم: الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، [1965-1966])، مج 1، ص 98، وترجمة أمير بهلول، ص 100-101.

(374) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 4، ص 760-761، 769-771. يُقارن بـ: بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني**، ص 112، 142-143.

(375) ابن إياس، ج 4، ص 462.

(376) كان ابن شاه سوار مواليًا للعثمانيين، بينما كان عمه علي دولات مواليًا للمماليك، ورفض السلطان الغوري طلب السلطان سليم بتولية شاه سوار بدلًا من عمه. ابن إياس، ج 4، ص 462-463.

(377) صباغ، ص 43-44. وأيضًا: القرماني، ص 94.

(378) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 295.

(379) ابن إياس، ج 4، ص 462-463، ص 458-459.

(380) المرجع نفسه، ج 5، ص 14.

(381) المرجع نفسه، ج 5، ص 64، وج 4، ص 462-463. وتُنظر رسالة السلطان سليم إلى السلطان الغوري في أواسط رجب 922هـ (14 آب/أغسطس 1516)، في: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ص 49-50.

(382) المرجع نفسه.

(383) ابن إياس، ج 5، ص72-73، 84.

(384) كتب ابن الحمصي أن المماليك فروا من مرج دابق إلى مدينة حلب لاسترداد ودائعهم عند بعض أهلها، «فطلعت إليهم أهل مدينة حلب بالسلاح، ولم يمكّنوهم من الدخول إليها، وقتلوا من العسكر جماعةً، كون أنهم طالبوهم بودائعهم، واستمروا منهزمين إلى دمشق منهوبين، غالبهم مشاة عراة، ومات غالبهم في الطريق من الجوع والعطش، فدخلوا إلى دمشق في آخر النهار، يوم السبت ثاني شعبان سنة تاريخه في أسوأ حال»، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري بن الحمصي، **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**، تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش، ج 3 (بيروت: دار النفائس، 2000)، ص 522-523.

(385) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 1، ص 225.

(386) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 16 (بيروت: دار العلم للملايين، 2005)، ص 449.

(387) لم يذهب السلطان سليم الأول قط إلى الحج، وسن بذلك سنّة عدم ذهابهم إلى الحج على الرغم من أنهم خلفاء، وسيحذو حذوه السلاطين العثمانيون اللاحقون بمعظمهم، وأفتى شيوخ الإسلام لهم بذلك بدعوى أن اشتغال السلطان بأمور الدولة «عبادة تفوق عبادة الحج». أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 461.

(388) مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 1، ص 291. وأيضًا: بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 213.

(389) الجميل، ص 341، 346.

(390) القرماني، مج 3، ص 46.

(391) قتل جنود السلطان المماليكَ وكلَّ من يُشتبه بأنه جركسي حتى في الجوامع، ونهبوا كل شيء وصلوا إليه. وبلغ من هول المجزرة أن شبّهها ابن إياس بأنه لم يمر مثلها على مصر إلا أيام نبوخذ نصر، وهولاكو. ابن إياس، ص 155-157، 160، 207. يكرر ابن إياس ذلك مرارًا بنبرة حزينة، ويعلّق في تكراراته بأن مصر عاشت بعد فتح السلطان سليم «أربعين سنة خرابًا» (ج 5، ص 228).

(392) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 135.

(393) ابن إياس، ج 5، ص 77.

(394) هذا ما يستفاد من سيرة محمد بن محمد عوض الذي نهى عن استباحة أموالهم لأن «الخنكار قد أمَّنهم». يُقارن بـ: ابن الحنبلي، ج 2، ص 234. وكذلك: الطباخ (1989)، ج 5، ص 455.

(395) يُقارن بـ: ترجمة بهاء الدين بن علي بن حمزة المشهور بابن شيخ سوق الدهشة بحلب، المتوفى في عام 945هـ/ 1539م، ابن الحنبلي، ج 1، ص 352–381. يُقارن بـ: الطباخ (1989)، ج 5، ص 418، 497.

(396) يورد ابن إياس أن عبد البر بن محاسن أعلم السلطان المملوكي طومان باي في القاهرة «شرع يطنب في أوصاف ابن عثمان، وفي تزايد عظمته، فمن جملة ما حكي عنه أنه لما دخل حلب قطع في يوم واحد ثمانمائة رأس من جماعة أهل مصر، من جملتهم خليفة سيدي أحمد البدوي، وغيرهم من الأعيان ممن تخلفوا بحلب»، غير أن السلطان طومان باي لم يثق في معلومات عبد البر بن محاسن. ابن إياس، ج 5، ص 123.

(397) ابن الحنبلي، ج 1، ص 663–664.

(398) المرجع نفسه، ص 664.

(399) كامل البالي الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب** (حلب: المطبعة المارونية، [د. ت.])، ج 1، ص 253؛ يُقارن بـ: ابن الحنبلي، ج 1 ص 254.

(400) ابن الحنبلي، ج 2، ص 159، 520.

(401) يُقارن بترجمة بهاء الدين بن علي بن حمزة المشهور بابن شيخ سوق الدهشة بحلب، المتوفى في عام 945هـ/ 1539م، في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 352–381. يُقارن بـ: الطباخ (1989)، ج 5، ص 418، 497.

(402) كانت هذه هي حالة قتل قاضي حلب البارز تقي الدين المعروف بابن السفاح المرداسي، الذي تنتسب حارة السفاحية بمدينة حلب إلى عائلته. وهو في الأصل شيعي، لكنه غدا شافعيًّا في أواخر عهد السلطان قانصوه الغوري، وشغل منصب كاتب سر الدولة وناظر جيشها، وكان مشتهرًا في العهد السابق بـ «ملك المقاضاة» لنديته مع «أمير الأمراء». قُتل بدعوى مخامرته قبيلة زعب التي تنتسب إلى بني ربيعة، لسرقتها بعض جِمال الحملة العثمانية. ابن الحنبلي، ج 1، ص 377–378. وهو من العائلات الكلابية التي تحضر بعض منها واندمج في النسيج المديني لمدينة حلب، وفي زمن ابن العديم «صار منهم علماء وفقهاء وعدول بمدينة حلب». كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله الحلبي الحنفي بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، حققه وقدم له سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج 1، ص 544.

(403) محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 337–

.338

(404) يُنظر مثلًا: سعدون حمادة، **تاريخ الشيعة في لبنان**، ط 2 (بيروت: دار الخيال، 2013)، مج 1، ص 55.

(405) منير الشريف، **العلويون: من هم؟ وأين هم؟**، ط 2 (بيروت: مؤسسة البلاغ، 1994)، ص 105.

(406) موريس غودلييه، **الجماعة، المجتمع، الثقافة**، ترجمة شقيب مصطفى (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص 39.

(407) يُقارن بـ: الطويل الذي ينشر نص الفتوى بكامله. الطويل، ص 332-337.

(408) تُنظر الخريطة رقم 131 بشأن «أنشطة الشيعة الصفوية في الأناضول»، في: جعفريان، ص 268.

(409) يُقارن بـ: كرد علي، ج 6، ص 261-262.

(410) محمد هواش، **عن العلويين ودولتهم المستقلة** (الدار البيضاء: دار النشر للتاريخ الحديث، 1997)، ص 88؛ يشير منير الشريف – في ضوء اعتماده على التاريخ الشفوي في محافظة اللاذقية حين كان محافظها – إلى أن المَحارزة هاجروا من حلب إلى الجبل إثر سقوطها بيد السلطان سليم الأول، وأنهم كانوا من جنود السلطان المملوكي قانصوه الغوري، فتكنَّوا بالمحارزة. يُقارن بـ: الشريف، ص 105. ولا شك في أن الشريف بنى هذه المعلومة إما على أساس التاريخ الشفوي أو على أساس ما قرأه في كتاب الطويل **تاريخ العلويين** الذي يذكر تحديدًا هذه المعلومة، بل يشير إلى أن السلطان الغوري لجأ إلى الجبل، وسُمِّيت عشيرته بالمحارزة، وهذه مغالطة تاريخية، ثم يسمّي السلطان الغوري السلطان المحرزي، ويرى أن أغلب دم الجراكسة بين العلويين هو في عشيرة المحارزة، ويستدل على ذلك بالعيون الزرق، مع أنه في مكان آخر يشير، من دون أن ينتبه إلى مغالطاته إلى أن المحارزة هم أسبق من مجيء جماعة الغوري إلى الجبل. الشريف، ص 105. يُقارن بـ: الطويل، ص 332، 351، 370، 372.

(411) ستيفن رانسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ترجمة السيد الباز العريني، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ص 27-28، 59-60، 94-95. في شأن سيطرة النصيرية من آل محرز على القدموس في تلك الحقبة، يُقارن بـ: أسامة بن منقذ، **كتاب الاعتبار**، تحرير فيليب حتي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2000)، ص 143.

(412) أحمد الرمال، **تاريخ السلطان سليم الأول: حروبه مع قانصوه الغوري وقايتباي ودخوله مصر** (القاهرة: العالمية للكتب والنشر، 2012)، ص 16-17.

(413) بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني**، ص 158.

(414) Stefan Winter, «The Alawis in the Ottoman Period,» in: Michael Kerr and Craig Larkin (eds.), The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant (London: Hurst and Company, 2015), p. 51.

(415) بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني**، ص 70.

(416) المرجع نفسه، ص 82.

(417) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، اعتناء درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ص 76-77.

(418) شهاب الدين أبو فراس المينقي، **أربع رسائل إسماعيلية**، تحقيق عارف تامر، ط 2 (بيروت: مكتبة الحياة، 1978)، ص 9. ويعتبر أبو فراس المينقي الأكثر شهرة بين المؤلفين النزاريين السوريين في تلك الحقبة. يُنظر: فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2012)، ص 686-687.

(419) مصطفى غالب، **الحركات الباطنية في الإسلام** ([د. م.]: دار الكاتب العربي، [د. ت.])، ص 310.

(420) الطويل، ص 43.

(421) صديق الدملوجي، **اليزيدية** (الموصل: مطبعة الاتحاد، 1949)، ص 87.

(422) يُقارن بـ: الوائلي، **الصفويون**، ص 151، 294.

(423) أبو الفضل محمد بن محمد بن الشحنة الصغير، **الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب**، تقديم عبد الله الدرويش (دمشق: دار الكتاب العربي؛ عالم التراث، 1984)، ص 232. يُقارن بـ: أحمد وصفي زكريا، **جولة أثرية**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1984)، ص 115-116.

(424) سميح ناطور ومنير عطا الله، **موسوعة التوحيد الدرزية** ([الكرمل]: دار آسيا، [2011])، مج 2، ص 58.

(425) البدليسي، ص 395-396.

(426) كان المحبِّي مؤرخ أعيان القرن الحادي عشر يصفه بالكردي، يُقارن بـ: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، مج 2، ص 83.

(427) حيدر أحمد الشهابي [الأمير]، **الغرر الحسان في أخبار الزمان، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين:**

القسم الأول، لبنان والأقطار العربية المجاورة في القرن الثامن عشر، تحقيق ونشر أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، ص 15.

(428) البدليسي، ص 397.

(429) يُقارن بترجمة عز الدين بن يوسف الكردي العدوي أمير لواء أكراد حلب، ابن الحنبلي، ج 1، ص 891–892.

(430) ابن الحنبلي، ص 892.

(431) المرجع نفسه، ص 437–445. ويُنظر أيضًا: البدليسي، ص 226–227.

(432) ابن الحنبلي، ص 891.

(433) المرجع نفسه، ص 892.

(434) **الجميل**، ص338–342. يُقارن بـ: صباغ، ص 132.

(435) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 135.

(436) حدث التمرد الأخير قبل وفاة السلطان سليم بنحو عامين، وانضم إليه أربعة من الأمراء الدروز. عبد الرحيم أبو حسين، **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546–1711** (بيروت: دار النهار، 2005)، ص 27–28. يرى أحمد إيبش أن جان بردي الغزالي الذي كسر آل الحنش قد عاد إلى الاعتماد عليهم في مقدمية البقاع، وعيّن ابن الأمير ناصر الدين بن الحنش مقدمًا في سياق خطته للتمرد على العثمانيين. ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 104.

(437) في شأن موقع إقليم الجزر بالنسبة إلى مَعَرة النعمان، يُقارن بـ: رينيه دوسو، **المسالك والبلدان في بلاد الشام في العصور القديمة والوسطى**، ترجمة وتعليق عصام الشحادات (بيروت؛ دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2013)، ص 252–255.

(438) ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 111–112.

(439) المرجع نفسه. ويُقارن بـ: ابن طولون الصالحي، **إعلام الورى**، ص 249.

(440) ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 114–122.

(441) ابن الحمصي، ج 3، ص 543.

(442) حاول الغزالي أن يتصل بالشاه الصفوي؛ إذ كان قد أرسل – وفق تقرير لمحمد باشا، بيكلربكي ديار بكر – مندوبًا عنه إلى الشاه يطلب فيه قدوم الشاه بنفسه، أو إرسال جنوده لدعمه، وطلب الشاه من حاكمه في بغداد التأكد من مدى تبعية هذا الموفد للصفويين. يُنظر: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 1، ص 79–80.

(443) ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 104.

(444) ابن طولون الصالحي، **إعلام الورى**، ص 248.

(445) حدث تمرد ابن الحنش – وهو زعيم بدوي سُنّي في وادي البقاع – قبل وفاة السلطان سليم بنحو عامين، وانضم إليه أربعة من الأمراء الدروز. أبو حسين، ص 27–28.

(446) ابن طولون الصالحي، **إعلام الورى**، ص 248–249.

(447) ابن الحمصي، ج 3، ص 543.

(448) استباحت قوات السلطان بيوت المدينة وقراها، و«كسر أبواب بيوتها وحواصلها ودكاكينها وغير ذلك»، فضلًا عن «تعرية النساء» وأخذ «بعض نساء وجوار وصبيان»، وهو ما شبّهه ابن طولون بـ «يوم القيامة»، حيث يورد قصة تمثّل ذهول الراضعة عمّن أرضعت، كما هو الوصف القرآني ليوم القيامة. ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 125–126، بينما وصف ابن الحمصي المعاصر الحوادث ما فعله الجنود العثمانيون في دمشق بأنه «أعظم من وقعة تيمورلنك»، ابن الحمصي، ج 3، ص 544، 552. وخرب نتيجتها – وفق ابن إياس – «ثلث دمشق من ضياع وحارات وأسواق وبيوت»، ابن إياس، ج 5، ص 423.

(449) فيصل عبد الله الكندري، «مظلمة أهالي حلب إلى الصدر الأعظم في عهد سليمان القانوني، في بلاد الشام في العهد العثماني»، في: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **بحوث الندوة الدولية المنعقدة بدمشق 26–30 سبتمبر/ أيلول 2005** (إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2009)، ص 112.

الفصل الثالث
سليمان القانوني والسياسة العثمانية الشيعية في حلب وشمال بلاد الشام مأسسة السُّنّة «السنيَّة» والسُّنّة «الشيعية»

لا تبدأ السياسة العثمانية الشيعية المنظومية الفعلية ضد الشيعية والفِرق الإسلامية غير السُّنّية في الدولة العثمانية عمومًا وفي الأناضول وشمال بلاد الشام خصوصًا مع السلطان سليم، بل مع ابنه السلطان سليمان القانوني (926–974هـ/ 1520–1566م)، وهي ارتبطت بمأسسة المتغيِّر التابع، وتعزيز ديناميته المؤسسية الذاتية في المراقبة الاجتماعية والضبط والعقاب، والتنشئة الاجتماعية، ومحاولة إخضاع الفضاء المذهبي الإسلامي المتنوع والمنقسم والمشتت لقانون شرعي مركزي في المعاملات والعبادات.

ارتفعت وتيرة هذه السياسة طردًا مع تطلُّع الصفويين بعد وفاة السلطان سليم إلى السيطرة على الجزيرة الفراتية وشمال بلاد الشام، بل على الأناضول أيضًا، مستفيدين إما من الخلفية القزلباشية والشيعية العلوية الغالية فيهما، وإما من طموحات أمراء موالين للعثمانية إلى الاستقلال في مناطقهم، أو من التداخل بينهما، وهو ما وازته على مستوى الدولة الصفوية في الفترة نفسها، مأسسة المتغير التابع (الطائفي) بتكوين المؤسسة الفقهية الشيعية (الإمامية) في مواجهة الغلو «القزلباشي» الصفوي الداخلي «الإمامي» اسميًّا، وتفويضها بسياسات الشاه في المجال الاجتماعي – الديني، في ما يمكن وصفه – بلُغة شريعتي – بمأسسة التشيع «كتشيع حكومة ونظام»[450].

من هنا، ارتبطت هذه المأسسة، وهي مأسسة العلاقة بين الفقيه والسلطان، بلُغة كوثراني، سواء أكان شاهًا صوفيًّا أم سلطانًا عثمانيًّا، بتطورات الصراع العثماني – الصفوي في خلال هذه المدة الطويلة نسبيًّا، التي تُعتبر فترة تأسيسية مؤسسية بالنسبة إلى الدولة الصفوية[451]، كما تُعتبر – بتعبير كوثراني – حقبة «التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة» بالنسبة إلى الدولة العثمانية[452]، وبتعبير جانبولات، «العصر الذهبي في تنظيم القوانين العثمانية» الذي ترك بصماته القوية على القوانين التي تلته، إلى حد أن القوانين التي جاءت بعد القانوني كانت استنساخًا لقوانين القانوني بنسبة تصل إلى قرابة 90 في المئة[453]. في سياق هذه العملية، أعيد بناء «مشيخة الإسلام» في مؤسسة فقهية مقنَّنة ومنظمة، تعمل في ضوء نظام عملي محدد القواعد في مجال العبادات والمعاملات، ستجري مركزته تدريجًا حول **ملتقى الأبحر**، وتتولى التنشئة الاجتماعية التي يُعاد عَبْرها إنتاج الثقافة الشرعية الشاملة للعبادات والمعاملات، وتوجِد حلًّا لمشكلات الاجتماع في ضوء قواعد نظامها القانوني الفقهي السُّنّي، سواء أكان «سُنّيًّا حنفيًّا» تركيًّا عثمانيًّا أم روميًّا، أم «شيعيًا إماميًّا»، «صفويًّا أو عجميًّا».

ارتبط ذلك بنتائج الصراع العثماني – الصفوي السلطاني على طريق الحرير، على مستوى المتغيِّر التابع (التطييفي) في خلال اندلاع الحرب العثمانية – الصفوية الجديدة، ولا سيما في خلال حرب الأعوام العشرين (1533– 1555) التي انتهت بتوقيع اتفاق أماسية (1555)، الذي أوقف هذه الحرب نحو نيفٍ وثلاثة عقود، وهدَّأ معها نسبيًّا وتيرة اشتغال متغيِّر التطييف (التابع). لكن هذا المتغير التابع – وإن هدأ نسبيًّا، وظهر بإزائه متغير منافس له يخضعه لمقتضياته، هو متغير «نطاق الدولة» أو فضائها المعترَف به من الطرفين

في ما نعرفه منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن بمفهوم «السيادة» - أخذ يكتسب ديناميته الذاتية في إعادة إنتاج المجتمع، بحكم «الاستقلالية» النسبية للمؤسسة الفقهية عن المؤسسة السلطانية في كلٍّ من الفضاءين الصفوي والعثماني. ويمهد ذلك في إطار المنهج التاريخي - الاجتماعي لمقاربة سياقات المتغير التابع (الطائفي/ المذهبي)، وآثاره، وتحولات اشتغاله، وتطوراته المؤسسية، ومقارنة تلك التطورات بالمقابل الصفوي، على مستوى شمال بلاد الشام موضوع البحث، مع التوقف، على نحو مكثف ومختزل وحيثما يقتضي «المقام»، عند المناطق الأخرى. ومن نافل القول إن هذا يتطلب الاعتناء الصبور بالسياقات التاريخية العامة والمتناهية الصغر في خلال الفترة الطويلة نفسها.

أولًا: عصيان البدالسة و«ذو القدرية» (الدلغادرية) المتكرر وتجدد اندلاع القزلباشية

1- تمرد أحمد باشا والدروز في لبنان

واجه القانوني طوال عقد العشرينيات من القرن السادس عشر تحديات داخلية كبيرة لسلطته، بينما كان جيشه يتوسع في أوروبا في إطار تطلُّعه الإمبراطوري إلى أن يكون سلطان العالم. وكان من أبرز هذه التحديات تواتر حركات التمرد والعصيان في كل من مصر وبلاد الشام الخاضعتين حديثًا للسيطرة العثمانية، وكان من أبرزها:

- حركة والي مصر أحمد باشا (930هـ/ 1524م) الذي اتُّهم بالتمرد لحساب الشاه الصفوي طهماسب (930-984هـ/ 1524-1576م)، ونُسب إليها عزمه «على تقديم الاثني عشر إمامًا على اعتقاد الرافضة، وإظهار ذلك على المنابر»[454]. وكان أن هددت حركته تلك المنفذَ العثماني السياسي والتجاري إلى المحيط الهندي عبر البحر الأحمر.

- تمرد الدروز في جبل الشوف في جنوب غرب سوريا، على نحو تسبب في بضع حملات قوية ضدهم على مدى عامي 1523 و1524، وشُرعِنت حملة عام 1524 على المناطق الدرزية في الجنوب الغربي من بلاد الشام بفتوى تكفيرية أصدرها اثنا عشر فقيهًا في دمشق تبيح دماء الدروز وأموالهم، معتمدين فتوى ابن تيمية في «طائفة النُّصَيرية والدروز والتيامنة» بوصفهم كفارًا، و«مَن شكَّ بكفرهم فهو كافر» وأنْ «لا تُقبل توبتهم، بل [أن] يُقتلوا أينما ثُقفوا»، وحُرِّرت تلك الفتوى في أوائل محرم 930هـ/ أواسط تشرين الثاني (نوفمبر) 1523م في ديوان كافل ولاية الشام خُرَّم باشا[455].

لم تطبق السلطات العثمانية هذه الفتوى في بلاد الشام من حيث إباحة الدماء سوى على الدروز من حيث منع قبول توبتهم، وقتْلهم أينما ثُقفوا، إلا في قرى جبل الشوف، بينما يبدو أن تأثيرها في الموقف من النُّصَيرية في شمال غرب بلاد الشام، أو ما يقع اليوم في منطقة جبال العلويين في سوريا، اقتصر على مواصلة سياسة

فرض «ضريبة القرش» على كل رجل نُصَيري أو «رأس» في جبل النّصَيرية، لكن بوصفه «نُصَيريًّا»، بينما كان السلطان سليم قد فرضها بعد السيطرة العثمانية على بلاد الشام على النُّصَيريين بوصفها مواصلة لضريبة كانت القرى المشمولة بها تدفعها في العهد المملوكي إلى المماليك؛ فرسم السلطان القانوني بأن هناك في لواء طرابلس شعبًا يُعرَف بالنُّصَيرية، لا يصومون، ولا يُصلُّون، ولا يخضعون للشريعة الإسلامية. وفي سِجلِّ الحسابات القديم أن جزءًا من هذه الفئة مقدّرٌ عليه ضريبة تُدعى «قرش على كلِّ رجل»، وكانت تُجبَى كلَّ عام بحسب الدفتر [السِّجل]. وبعضهم لم يكن مسجَّلًا في الدفتر ولم تُفرَض عليهم الضريبة... و«أمري هو أن تُجمَع منهم جميعًا». وعلى أساس القانون القديم، فإن قرشًا مؤلَّفًا من اثنتي عشرة بارة [نحاسية] من الرجال المتزوجين كافة، وست بارات من الفتيان غير المتزوجين القادرين على العمل وكسب رزقهم، يجب أن تُسجَّل في الدفتر الجديد[456]. وفرض القانوني استمرار العمل بهذه الضريبة، لكن مع تعيينها مذهبيًّا في سياق الاضطرابات الشيعية في شمال بلاد الشام، ثم فُرضت هذه الضريبة على الدروز، ليستمر العمل بها طويلًا، حيث كان دروز جبل لبنان يدفعون في القرن السابع عشر - وفق ما أشار إليه ميخائيل مشاقة - ضريبة إضافية تُدعى «مال فريضة» «على رؤوس الرجال»، وهي - وفق مشاقة - تشبه «مال جوالي» المفروض على النصارى، وكلاهما بـ «منزلة الجزية»[457].

يبدو أن السلطان عامل الدروز في مجال «ضريبة القرش» معاملة النُّصَيريين بالنظر إلى أنهم «كانوا حقًّا في حالة عصيان أو ثورة مستمرة» منذ القرن السادس عشر ضد العثمانيين[458]. ويبدو أنه فرض هذه الضريبة الإضافية على الدروز في إثر إخماد عصيان الدروز أو ثورتهم في جبل لبنان في عام 1585 وغزو القوات العثمانية الجبل[459]. لكن، ليس معروفًا ما إذا كان فرْض هذه الضريبة قُصِر على دروز لبنان دون دروز حلب. ويخرج التوقف عند هذه الحركات عن نطاق البحث، ما عدا متطلبات الإشارة إليها بحسب السياق. لكن أخطر التحديات ارتبطت بالحركات القزلباشية الممتدة والمتداخلة في الفضاءين العثماني والصفوي. وتقع هذه الحركات - بالنسبة إلى الفضاء العثماني في فترة القانوني - في الفضاء الاعتقادي العرفاني للقزلباشية أو للحركات التي توالي القزلباشية سياسيًّا في نوع من قزلباشية أو صفوية سياسية.

2 - تحوّل ولاء الأمراء البدالسة و«ذو القدرية» (الدلغادرية) إلى الصفويين

تَمَثَّل أخطر هذه الحركات القزلباشية السياسية المتصلة بالصفويين - التي يمكن اعتبارها حركات صفوية في الداخل العثماني، على مستوى المناطق التخومية بين شمال بلاد الشام والأناضول - في تحول ولاء الأمراء الأكراد البدالسة الشوافع في أعالي الجزيرة الفراتية من العثمانية إلى الصفوية، وهُم الذين كانوا حلفاء السلطان سليم في التقدم في الإمارات الكردية، ومنها شمال بلاد الشام إبان الصراع ضد الصفويين ثم المماليك، من جهة، وأمراء ذو القدرية (دلغادر) ذوي الجذور الشيعية الغالية والعلوية القزلباشية السابقة في مرعش ومناطقها في شمال حلب، من جهة ثانية.

وقعت حركات البدالسة وذو القدرية (الدلغادرية) في سياق تجدد اندلاع الحركات القزلباشية في

الأناضول نفسها وجنوبها في منطقة مرعش في شمال حلب، حيث أمر القانوني بإعدام علي بيك ابن شاه سوار بيك ذو القدرية (دلغادر) في عامي 927-929هـ/ 1521-1522م[460]، بسبب مكاتبته بالسر الشاه إسماعيل، وقتل عددًا من أمرائه وبعض أولاده[461]، فتسبب ذلك بارتفاع وتيرة عصيان العشائر التركمانية وأمراء ذو القدرية (دلغادر) في منطقة مرعش، وتحديدًا فرعهم العائلي المناوئ، بزعامة عائلة شاه سوار، للعثمانيين، واستمر هذا التمرد حتى عام 1529 [462].

أما العصيان الخطِر الآخر، فتمثّل في تحوُّل ولاء الأمير الكردي، شرف خان البدليسي – أمير بدليس، وصاحب النفوذ في الجزيرة الفراتية العليا وشمال بلاد الشام – من العثمانيين إلى الصفويين[463]. وتمكنت حركة التمرد – بدعم من الأمراء القزلباش الصفويين – من السيطرة على ديار بكر في أعالي الجزيرة الفراتية، وقمعت الحركة الأكراد السُّنّة والمسيحيين السريان والنساطرة[464].

عيَّن القانوني بفعل ذلك أولامه خان – وهو حاكم بغداد الصفوي المتمرد على الشاه، واللاجئ إلى العثمانيين – على حصن كيف (حسنكيف) الواقع في منطقة ديار بكر على نهر دجلة بين جزيرة ابن عمر وميافارقين، وأراضي بدليس كافةً التي كان يحكمها شرف خان الرابع البدليسي، لكن البدليسي تمكَّن من هزيمته بدعم عسكري صفوي مباشر، ووصل خبر الهزيمة إلى مسامع السلطان[465]. وفي النهاية، فرَّ شرف خان في عام 937هـ/ 1530م إلى الشاه الصفوي طهماسب[466]. وسيُساهم استمرار حركات التمرد الكردية، المدعومة من الصفويين ضد السلطان القانوني، في تحويل نحو ثمانية ألوية كردية كانت تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي وفق نظام حكم عائلي وراثي (يورد لك أو أوجاقلق) إلى ألوية عثمانية، أي إلى ألوية خاضعة خضوعًا مباشرًا للسلطة المركزية، أو «الحكومة»، وتقلُّص حجم الألوية الكردية هنا بعد تحوّل ولاء البدليسي إلى نحو خمسة ألوية فقط[467].

على مستوى المتغير التابع (التطبيقي، أو المرتبط بالمستوى الأيديولوجي المتعيِّن تاريخيًّا وزمنيًّا)، حدثت في هذا السياق أخطر محاكمة عثمانية سُنيَّة في الأناضول العثمانية في عام 1527 للملا القابض العجمي، أحد علماء الدولة العثمانية، أي العلماء الذين ينتمون إلى مؤسسة «الموالي»، وذلك لتفضيله عيسى على سائر النبيين. وشهد المحاكمةَ السلطان نفسه (من خلف ستار) وكبار الفقهاء، وانتهت المحاكمة بإعدام الملا بفتوى من ابن كمال، بعد رفض المتَّهم الرجوع عن آرائه، ورفضه الاستتابة[468]. وكان القانوني قد عيَّن ابن كمال في عام 932هـ/ 1526م مفتيًا للدولة العثمانية، أو بالأحرى في منصب شيخ الإسلام، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته في عام 940هـ/ 1534م[469]، بعد أن كان السلطان سليم قد عزله عن منصب قاضي العسكر في ولاية الأناضول في عام 925هـ/ 1519م[470].

إن ما يهم هنا هو التقاط حدود الصلة بين محاكمة القابض وإعدامه من ناحية والحركات القزلباشية العقائدية أو السياسية أو مزجهما، على الأرجح، من ناحية أخرى، في شمال بلاد الشام؛ إذ حدثت هذه المحاكمة في سياق اندلاع هذه الحركات في شمال بلاد الشام والجزيرة الفراتية والأناضول، وربما كان أشد المخاطر ما اندلع منها في شمال بلاد الشام.

3- اندلاع الحركات القزلباشية في شمال بلاد الشام

في خلال تمرد أمراء ذو القدرية (الدلغادرية) في شمال حلب، نشأت في الأناضول وشمال بلاد الشام حركتان قزلباشيتان، هما: حركة «الشيعي الرافضي بابا ذي النون» الذي ثار في عام 1526 مع أربعة آلاف رجل ضد السلطان، وكانت دعواه - بحسب خصومه - أن من قتل سُنِّيًّا وهتك عرض امرأة سُنِّية فقد حاز أكبر الثواب[471]، والحركة البكتاشية الجديدة في عام 1527 بقيادة قلندر جلبي، حفيد الحاج بكتاش، وهو الموصوف من خصومه بـ «الشيعي الرافضي»، وكانت قونية في الأناضول ومرعش في شمال حلب في عام 1527 مسرحها، معتمدةً على فرسان ذو القدرية (دلغادر) من إمارة ذو القدرية (الدلغادرية) التركمانية «المملوكية» السابقة في شمال بلاد الشام، وتغلب على أمراء أماسية وأمراء الأناضول، وشارك فيها ثلاثون ألف شيعي، واتُّهم - وفق المصادر المنحازة للرواية العثمانية - بقتل السُّنيِّين جميعًا[472]. ويعتبر قلندر من مواصلي خط باليم سلطان (ت 922هـ/ 1516م) الذي أعاد بناء البكتاشية على أساس عرفاني قزلباشي مضاد للفقهية العثمانية[473].

أما مدينة حلب نفسها التي تسنَّن فيها معظم الشيعة خلف المذهبية الفقهية الشافعية تقيةً، فحدث التمرد فيها ضد العثمانيين في الظاهر على خلفية السياسات المؤسسية الفقهية العثمانية في مجال الأحوال الشخصية. واندرجت الشيعية المتخفية بالتقية في سياق الحركة الشافعية ضد سلطة الموالي الروم فيها، ما يثير تاريخًا اجتماعيًّا - ثقافيًّا - مذهبيًّا دقيقًا، يَحسن التوقُّف عنده توقفًا صبورًا نسبيًّا لفهم حادثة قرا قاضي التي كثفت هذه التعقيدات، ومن ثمّ تحديد الحصة المحتمَلة لشيعية حلب (الشافعية) في سياقها.

ثانيًا: اضطرابات حلب الشافعية قضية قرا قاضي

1- «الموالي الرومية»: سيطرة المؤسسة العثمانية الحنفية على القضاء

لفهم تطور المؤسسة الفقهية الحنفية العثمانية وتبلورها مرجعيًّا حول **ملتقى الأبحر**، لا بد من وضع ذلك في سياق المذهبية الحنفية للدول أو الإمارات التركية التي اعتنقت كلها المذهب الحنفي في آسيا الوسطى، منذ تأسيس القراخانيين أول خانية إسلامية فيها[474]. وكان هذا المذهب قد انتشر لدى فقهاء الترك السُّنّة في أواسط آسيا، ولا سيما لدى فقهاء ما بين النهرين الذين أبرزوه في حلة نهضوية جديدة بعد تراجع قوته في بغداد بعد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وفي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كان معظم كتب المذهب الحنفي المعتمَدة متقدمًا من الشرق، من أواسط آسيا، وكان معظم الشروح والتعليقات والحواشي الموضوعة عليها من هناك أيضًا[475]. أما في بلاد الشام، فانتشرت المذهبية الشافعية، وشكّل الشوافع الكثرة الساحقة - على حد تعبير رضوان السيد - منذ عهد السلجوقيين في بلاد الشام وحتى أواخر عهد المماليك. وفي ما عدا صلاح الدين الأيوبي الذي كان شافعيًّا لكنه لم يفرض الشافعية مذهبًا للدولة في

بلاد الشام، فإن انتشار المذهب الحنفي اقتصر طوال أربعة قرون في الأقل على «رجالات السلطة (أرباب السيوف) من الترك أيام السلاجقة والنوريين والصلاحيين»[476]. وفي الحالات التي انتشر فيها تحوّل الفقهاء المذهبي من الشافعية إلى الحنفية، كان ذلك يحدث بفعل تدخُّل السلطة المملوكية. وكان الأمراء المتمكنون من السلاطين، مثل الأتابك يلبغا الذي «كان الأشرف شعبان في يده مثل اللولب» - بحسب تعبير ابن إياس - يتعصَّبون أحيانًا للحنفية على حساب الشافعية، وأدى ذلك إلى أن «حتى جماعة كثيرة من الشافعية تقلدوا في أيامه بمذهب الإمام أبي حنيفة»[477]. ولأن الشافعية كانوا كثرة كاثرة بين الناس، إذ «احتفظ لهم المماليك ببعض الامتيازات من بين قضاة المذاهب الأربعة»، كان من نتائج ذلك أن منصب «قاضي الشافعية ظلَّ ممتازًا»[478].

كان السلطان سليم بُعَيد فتح حلب قد حصر تعيين القضاة في من ينتمون إلى جهاز «الموالي الرومية» الأحناف الذي يتبع شيخ الإسلام العثماني، وشرع في الضغط على القضاة من المذهب الشافعي للتحول إلى المذهب الحنفي[479]، ولم يُثبِّت السلطان قاضي القضاة ابن الفرفور الشافعي في منصبه في دمشق الذي كان يشغله في العهد المملوكي إلا بعد أن تحنَّف[480]، لتُحصَر لاحقًا مجالسة القضاة للحكام في الدواوين على مستوى المكانة للمفتي الحنفي، بينما كانت المجالسة في العهد المملوكي هي للقضاة الأربعة[481]. لكن مشيخة الإسلام العثمانية لم تطبق ذلك دفعة واحدة. فحتى تاريخ فرض الحنفية مذهبًا رسميًّا للدولة، وحظر تقلّد الشوافع منصب القضاء، كان القاضي - كما تشير حوليَّات ابن طولون - هو المولى الرومي الحنفي، لكن كان له نواب من المذاهب الأربعة[482]. لكن منذ عام 927هـ/ 1521م، كان أي فقيه شافعي مهما علت منزلته، عرضةً لـ «الترسيم عليه، وإخراجه من وظائفه» لمجرد اتهامه بالانتقاص من الحنفيَّة[483]، بل كان بعضهم حتى عرضة للسجن والموت فيه أيضًا[484]، أو اللجوء إلى التقية التي ما عادت مقصورة على الشيعة، بل امتدت إلى السُّنَّة، فكان هؤلاء القضاة يحكمون في الظاهر كأحناف بينما هم شوافع[485]. وانطوى احتفاء العامة بجنازة حسن بن علي الحصكفي في عام 925هـ/ 1519م، آخر الفقهاء الشوافع في حلب، على تعبير احتجاجيٍّ على هذه السياسة[486]. وفي عام 931هـ/ 1524م، أمر قاضي حلب الرومي بتخصيص المحراب الكبير في الجامع الكبير للإمام الحنفي، بعد أن كان قبل ذلك مخصوصًا للشافعية[487]، فاشتدَّت وتيرة تهميش الشوافع.

2- الشافعية والتقية الشيعية

اكتسبت الشافعية في شمال بلاد الشام نسبيًّا مضامين ووظائف أخرى؛ إذ أخذت تُعادل مذهبًا للتقية، تستّر الشيعة خلفه خصوصًا، للتخلص من حقبة الاضطهاد المملوكي للشيعية عمومًا. ويُزامِن بعض السرديات التاريخية المعتبرة بين انتشار الشافعية وتستُّر الشيعة في شمال بلاد الشام بها، ومن ذلك النُّصَيرية المنتشرة يومئذ بشكل نسبي في مدينة حلب وفي مناطق حلب الحضرية الزراعية[488]. من هنا، سيذهب ابن الحنبلي (ت 971هـ/ 1564م) في إشارته إلى تحوُّل حلب من الحنفية إلى الشيعية المترافقة مع الشافعية إلى أن

انتشار المذهب الشافعي ترافق مع انتشار التقية الشيعية، وأنه «ظهر مذهب الشافعي لأنهم [شيعة حلب] كانوا يستترون بمذهبه»، بينما كان أهل حلب جميعًا قبل ذلك سُنَّة حنفية[489]. ويفسر بعض الفقهاء الشيعة تفضيل الشيعية التستر بـ «الشافعية» بأنه «أقل شناعة من المذاهب الأخرى»[490]. وظهر هذا التستر أو التقية ظهورًا أوضح في الحقبة المملوكية التي فشت فيها الشافعية في شمال بلاد الشام بعد ترسيم المماليك المذاهبَ الفقهية السُّنّية الأربعة (الشافعي، الحنبلي، المالكي، الحنفي) مذاهبَ للقضاء وفي مجالي العبادات والمعاملات، مستبعدين المذهب الفقهي الإمامي الذي كان فقهاء حلب يُفتون به حتى أواخر حكم الأيوبيين[491].

رسَّم القانوني – في ضوء فتوى أبي السعود في 27 رجب 943هـ/ 9 كانون الثاني (يناير) 1537م – حظر تولّي منصب القضاء على الشوافع كافةً، بسبب حدوث مشكلة «التفريق» في جيشه؛ إذ توسع القضاة الشوافع بتفريق الأزواج في الجبهات عن زوجاتهم، فكانوا يُزوِّجون هؤلاء الزوجات بغير أزواجهن الغائبين عنهن في الخدمة العسكرية أو المعارك[492]. وترافق حظر السلطان تعيين الشافعية في أجهزة الدولة القضائية مع قرار آخر له، يشير إلى بعض مظانه المتعلقة بالسياسة العثمانية الشيعية، وهو أمره في عام 1537 «ولاة الإمبراطورية كافةً بقتل كلِّ من يشكِّك في أقوال النبي، وإلزام كل قرية ببناء جامع فيها، والتزام الولاة بأداء صلاة الجمعة»[493].

كان فرض صلاة الجمعة يضطلع بأبعاد وظيفية تتعدى الأبعاد الشرعية الظاهرة إلى أداء وظائف التحكم والرقابة والعقاب؛ فإقامتها كانت تعبيرًا عن الولاء للسلطان، حيث كان يُدعَى له في كل صلاة جمعة على المنابر، ولم تكن إقامتها تصح في فقه الحنفية المعتمد عثمانيًّا إلا بإذن من السلطان أو وكيله[494]. وكان فرض العقاب على من لا يلتزم بها جزءًا من منظومة القوانين التعزيرية العثمانية التي رُسِّمت قانونًا في «قانون نامه» العثماني الذي سنَّه القانوني تطويرًا لقوانين نامه التي سبقته، وتقع هذه المنظومة في ما يمكن أن يُطلق عليه «الأحكام السلطانية»، بوصفها من قبيل ما يُسمى «السياسة الشرعية» التي يسنّها ولي الأمر للمصلحة[495].

اشتملت هذه المنظومة على عقوبات تعزيرية في حال ترك الصلاة والصيام، عمدًا أو كسلًا. وجاء في المادة القانونية لعقوبة تارك الصلاة بأن يقوم المحتسبون وأئمة المساجد «بالتفتيش في كل الأحياء، ويعرفوا المصلين وتاركي الصلاة، وأن يُقبض على تارك الصلاة، ويُفضح في المجتمع، ويُضرب ضربًا شديدًا سياسةً»، وأضيفت في مواد أخرى صلاة الجمعة أيضًا إلى الصلوات الخمس[496].

كان هذا الأمر موجهًا في الواقع ضد المسلمين غير السُّنَّة، أو – وفق إينالجيك – ضد «الزنادقة الذين لا يرغبون في الصلاة مع السُّنة»[497]. وكان في عداد هؤلاء المسلمين غير السُّنَّة، أو «الزنادقة»، أولئك المتصوفة الذين يتجاوزون الشريعة بدعوى وصولهم إلى الحقيقة وسقوط التكاليف الشرعية عنهم، فكانوا يتعرضون لفحص المسؤولين العثمانيين وتخميناتهم في ما إذا كانت صلاتهم «الاضطرارية» قد تمت عن وضوء سابق (طهارة) أم مسايرةً للأمر[498]. كما كان في عدادهم الشيعة الإماميون، بسبب اتجاه شيعي عام لعدم إقامة صلاة الجمعة – على خلاف فقهي فيه – بسبب غياب الإمام. بهذه الطريقة، كان يمكن تمييز الملتزمين بمراسم الشريعة من غير الملتزمين بها، في مدن وبلدات محصورة السكان، ويسهل تبادل المعلومات بعضهم

عن بعض، كما يمكن دمج الشيعة في المنظومة الرسمية السُّنّية. ويبدو أن خطوة السلطان القانوني - تبعًا لسياقها - تزامنت مع خطوة خطاها الجهاز الفقهي الصفوي بقيادة الكركي بدعم من الشاه طهماسب واستأنفها خلفاؤه لفرض صلاة الجمعة على الشيعة الذين لا يجيزون يومئذ إقامتها في غيبة الإمام، وعلى قيام هذا الجهاز بدفع العامة إلى التقيد بمراسم الشريعة بطريقة «الإلزام والإبرام»[499]، على الرغم من الخلاف الشيعي في أمرها، بل ظلَّ اختلافهم في شأنها قائمًا على الرغم من فرضها حتى نهاية الدولة الصفوية، أهي واجبة عينًا، أم واجبة تخييرًا، أم محرَّمة في زمن «الغيبة»، بلُغة القزويني[500].

3 - قضية القاضي قرا قاضي: الشيعية (الشافعية) في مواجهة العثمانية (الحنفية)

ظهرت هذه القضية مع قيام القاضي الحنفي العثماني، علاء الدين الرومي الحنفي، المشهور بقَرَّا قاضي، مفتش أوقاف حلب وأملاكها، وناظر الأموال السلطانية، وواضع الضرائب على الإبل، بتطبيق قاعدة المذهب الشافعي على الحلبيين الشوافع، وهي القاعدة التي لا تجيز توريث ذوي الأرحام إن لم يوجد وارث[501]، بل يذهب الإرث في هذه الحال إلى بيت المال، أو ما كان يُدعى في العهد المملوكي بمال المواريث الحشرية، بينما ترى قاعدة المذهب الحنفي توريث ذوي الأرحام[502].

جاء تطبيق قاعدة المذهب الشافعي على شوافع حلب، سواء من كانوا يتمذهبون به فعلًا أو يتمذهبون به من الشيعة تقيّةً، خرقًا للعرف المعمول به في خلال قرون عدة في مسألة «توريث ذوي الأرحام» الذي استقرَّ مع الزمن قاعدةً قانونية؛ إذ كان التقليد العملي أو الفقهي التطبيقي قد تكرس في خلال العهد المملوكي حول التساوي بين الأحناف والشوافع في توريث ذوي الأرحام، وما عادت هذه المسألة ذات أولوية للفقهاء السُّنّة، ولا سيما الشوافع منهم، بحكم مسألة واقعية تتمثّل في تقريرهم فساد بيت المال في العهد المملوكي، فانتفت الخصوصية الداعية إلى تعيُّنه، أو انتفت الغاية منه. بذلك، فضّل الفقهاء مصالح الورثة الأهليين على مصالح السلطة[503]، ومن هنا لم يجد الشيعة الذين توسعت تقيتهم خلف الشافعية حرجًا في مسألة «توريث ذوي الأرحام» التي يقول بها المذهب الإمامي وفق درجات قرابة الأرحام، ومنهم - وفق شروط معينة - الأعمام والعمات، والأخوال والخالات، وفي بعض الحالات أبناء الإخوة وبنات الخال، أو جدة الأم ...إلخ[504].

وبينما يُحتمَل أن القاضي العثماني الحنفي اعتبر شافعية حلب شيعة متسترين بالشافعية، فحاول أن يطبّق عليهم قواعد المذهب الشافعي لجهة منع توريث ذوي الأرحام، فإن الوظائف السلطانية المالية تبدو واضحة؛ ففي حدود سيرته التي يعرضها لنا ابن الحنبلي، يمكن الاستنتاج أن قرار القاضي الحنفي الرومي كان قرارًا ماليًّا أكثر منه فقهيًّا، وإن كان الفقه شكّل تخريجه؛ إذ اضطلع بوظيفتي الرقابة وتعظيم العائدات المالية، وكان محكومًا بمحاولة جمع أكبر قدر من المال لمصلحة الأموال السلطانية المكلف بها، فقد جعل القاضي الرومي - وفق ابن الحنبلي - سعر الملح الذي كانت الدولة تحتكره أغلى من سعر الفلفل، بدعوى أن الناس بحاجة إلى الملح أكثر من الفلفل، ومنع بيع الحنطة المحفوظة في الخزائن السلطانية في سنة قحط[505]،

وكان منع توريث ذوي الأرحام يقع في إطار هذه الوظيفة.

ردَّ أهالي حلب على القاضي بانقضاض أحدهم في الجامع الأموي في حلب في عام 934هـ/ 1528م على القاضي وتعرية جثته، والعمل على حرقها، بدعوى أنه منع الشوافع من توريث الأرحام. وقُتل مع قرا قاضي مساعده، أحمد بن أبي بكر المَعرِّي الذي لم يكتف العامة بقتله، وإنما بقر أحد القصابين بطنه، واستخرج الشحم منه على مرأى من الناس، وجرَّ العامة جثته إلى تلة قرب حي السفاحية لحرقها، لكن أهله تداركوا ذلك ودفنوه على عجل.

ردًا على ذلك، اعتقل كافل حلب، عيسى باشا (ت 950هـ/ 1543م) - حفيد الوزير إبراهيم باشا الرومي الحنفي، الذي عُيِّن لحصر قتلة القاضي ونفيهم إلى رودس في عام 935هـ/ 1528م - معظم أعيان حلب من علماء وتجار، وحتى الأئمة ومؤذني الجامع، وأودعهم سجن القلعة، وقتل أكثر من عشرين متهمًا بقتل القاضي، ونفى معظم المعتقلين إلى قلعة رودس ليمضوا سنوات في المنفى. وكان عيسى باشا مشتهَرًا بقوة البطش في الأعمال التي زاولها، ومنها استهتاره بقتل كبراء دمشق - حين كان أميرًا للأمراء فيها - الذين عارضوه، وحاولوا التخلص منه بالتسميم[506]. ولم تسوَّ المشكلات مع حلب ذات الأغلبية الشافعية، التي كان قسم منها شيعيًّا مستترًا بالشافعية، إلا في وقت لاحق، حين حكم قاضي حلب الرومي في عام 952هـ/ 1545م في أول أيام مزاولته القضاء بحلب بتوريث ذوي الأرحام من الشوافع، مخالفًا في ذلك الحكم السلطاني الذي أخرجه قرا قاضي[507]، ولكن يُعتقَد أن مخالفته أمر السلطان تمَّت بالتفاهم مع السلطان وفق منطق المصلحة، حيث كان السلطان يأمل بكسب الحلبيِّين ذوي الماضي الشيعي إليه في حربه ضد الصفويين، واحتواء احتمالات ولائهم للشاه على خلفية ذلك الماضي المذهبي.

ثالثًا: اندلاع الحرب العثمانية - الصفوية وآثارها في شيعية شمال بلاد الشام

1- فتوى شيخ الإسلام أبي السعود الجديدة بقتل الروافض (الباغين)

يمكن في سياق اندلاع الحرب العثمانية - الصفوية (1533-1555)، التي كانت معاركها وحملاتها متقطعة لكن متواترة خلال عشرين عامًا، فهْم ارتفاع وتائر التضييق على الشيعة، والتعامل الصلب معهم أينما صدرت منهم حركات تمرد أو اشُتبه في احتمالها. ووصلت الحملة ضد «الروافض» إلى ذروة جديدة لها في أربعينيات القرن السادس عشر، طردًا مع اندلاع الحرب العثمانية - الصفوية، وحملة السلطان سليمان القانوني على مدن تبريز وأصفهان وقاشان التي كان معظم سكانها من السُّنّة[508]، ويبدو أن أكثر من مُفتٍ وفقيهٍ قد انخرط في شرعنة قتل «الروافض».

يشير ابن عابدين إلى أن المحقِّق المفسر أبو السعود أفندي العمادي (1490-1574)، الذي عاصر

السلطان سليم الأول وابنه السلطان سليمان القانوني (حكم 926-974هـ/ 1520-1566م)، وأطلق عليه في الأدبيات العثمانية لقب «أبي حنيفة الثاني»، اعترافًا بأعلميته[509]، أفتى بذلك، وأنه «أجمع علماء الأعصار [الأمصار] على إباحة قتلهم، وأن من شك في كفرهم كان كافرًا»، متناقضًا في ذلك - على حدِّ ملاحظة ابن عابدين - مع الفقه الحنفي الذي يقبل بالتوبة[510]. من هنا ثار جدل فقهي حول الفتوى المشرْعِنة لهذه الحملة: هل تشمل قتل «الروافض» جميعًا بوصفهم ممن يسبّون الشَّيْخَيْن والصحابة، ورفض توبتهم، أم تُقبل هذه التوبة وفق قواعد الفقه الحنفي؟ وفي النهاية قال أبو السعود بـ «الجمع بين القولَيْن»، «وأمر [السلطان القانوني] جميعَ قضاة ممالكه أن يعملوا بعد اليوم بهذا الجمع لما فيه النفع»[511].

كانت الفتوى استجابة للسياسة التي طبّقها القانوني في الجمع بين القولين في حملته على الصفويين، فاستولى في عام 1534 على مدينتي تبريز وبغداد، وضم أذربيجان والعراق، ولم يستطع حاكم منطقة جيلان الصفوي المنتجة للحرير مقاومته، فخضع له ليحمي مصالحه التجارية، كما عبَّر أمير البصرة عن خضوعه للعثمانيين. ونتيجة سيطرة العثمانيين على الخليج العربي والبحر الأحمر، تحققت لهم السيطرة في هذه الفترة على جميع الطرق التي تربط الشرق الأدنى بالهند[512]، ثم توجَّه القانوني للاستيلاء على بغداد، فدخلها في 24 جمادى الأولى 941هـ (30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1534) من دون أن يواجه مقاومة، لكنه أمر - ربما بعد استعادة الشاه طهماسب تبريز بسرعة - بإعدام جميع الأسرى الصفويين الذين كانوا معتقَلين في غاليبولي. وحين دخل بغداد، «لم يسمح بالنهب أو إيذاء أحد من السكان»، وهو ما ينسجم مع قانون الإمبراطوريات بمنح الأمان لمن لا يقاوم الفتح، بل أبدى القانوني أيضًا ضروب احترامه لمقامات الأئمة الشيعة في الكاظمية وكربلاء والنجف، وسار إليها مترجلًا عن فراسخ عدة منها تبجيلًا لها، وأمر بإتمام البناء الذي بدأ به الشاه إسماعيل على ضريحي الإمامين موسى والجواد، بينما كان الصفويون قد هدموا ضريح الإمام أبي حنيفة وعبثوا به[513]. ويبدو أن تبجيل السلطان مقامات الأئمة كان محكومًا بسحب ورقة احترام مقاماتهم من الصفويين[514]، وهو ما ينطوي على أنه سلطان للسُّنّة والشيعة معًا، بوصفهم «عثمانيين» أو من رعاياه.

2- سياسات المراقبة والتضييق على شيعة حلب وشمال بلاد الشام

مع أن الحرب العثمانية - الصفوية تمت في مكان بعيد جدًّا عن بلاد الشام من الناحية الجغرافية، لا من الناحية الاقتصادية المرتبطة بتجارة الحرير، وهو شيروان - أذربيجان، بناءً على استنجاد الداغستانيين (السُّنَّة) بالسلطان القانوني، فإن تضييقه الشديد على الشيعية في شمال بلاد الشام ارتبط بتفشي الدعاية الصفوية في جيشه نفسه[515] في مرحلة عمله على السيطرة على مصادر إنتاج الحرير، ومحاولة تحكّمه فيها من المنبع إلى المصب. ومنذ اندلاع الحرب العثمانية - الصفوية بالمعنى الجدي في عام 1533، شهدت مدينة حلب ومناطقها سياسات تضييق مشددة على الشيعية، ومنها الإمامية (الفقهية المعتدلة) والغالية التي تشمل الطرق الصوفية القائلة بظهور المهدي.

أنتج ذلك - على مستوى تطور اشتغال المتغير التابع (التطبيقي - الأيديولوجي) - بيئة ذهنية وروحية

وسياسية مركّبة، معادية أشد العداء لكل من يُتّهم بالتشيُّع، ويُشتَمُّ منه فكرة المهدية. وردَّ بعض المتعصبين الشيعة على ذلك ردًّا عنيفًا؛ ففي أواخر رمضان 936هـ (أيار/ مايو 1530م)، وثب – على حد تعبير ابن طولون – «رافضي» بخنجر على خطيب الجامع الكبير (الأموي) في حلب، يريد قتله لأنه ترضَّى على الصحابة، ففر كل من في الجامع حتى نائب حلب، لكن أُمسِك بالمهاجِم وأُحرِق. ويروي ابن طولون: «لم يبق من رماده شيء، فقيل إن الرافضة أخذته للتبرُّك به»[516]. وشملت الحملة على الرافضة والقزلباشية – كما تشير فاروقي – ضرب المتصوفة (الدراويش) الصفويين وغير الصفويين بوصفهم مارقين وهراطقة على حد سواء[517].

غدا الاتهام بالتشيع في ثلاثينيات وأربعينيات القرن السادس عشر في بعض المدن الشامية العثمانية تهمة «قاتلة»، على الرغم من ممانعة بعض المفتين الأحناف الدمشقيين من إجازة القتل من دون استتابة. وفي ذلك يشير ابن طولون إلى أن نائب دمشق العثماني ربط في شعبان 941هـ/ 1535م اثنين من الأعيان في دمشق تحت القلعة بالخوازيق، «ثم ألقى عليهما القنَّب والبواري والحطب إلى أن صارا كوم رماد»، «لأنه ثبت عند القاضي المندرج بالوفاة، أنهما رافضيان»[518]. بل غدت الرافضية تهمة يستخدمها الفقهاء أحيانًا في صراعاتهم الفئوية، فكان إذا ما أراد فقيه ما أن يتخلص من زميل له يتهمه بالتشيع، وفي هذه الحالة كان القاضي «الكبير» – بتعبير ابن طولون – يضطر في حدود عام 945هـ/ 1538م إلى النظر والتفتيش في شهادة «أعيان دمشق» في متَّهمٍ ما: أهو رافضي أم على مذهب أهل السُّنّة والجماعة؟ وتتواتر في تاريخ ابن طولون الحوادث التي يرمي فيها بعض الفقهاء مَن يكرهونهم – لأسباب متعددة – بالتشيع والرفض[519].

في هذا السياق، تعرضت الطرق الصوفية العرفانية التي تقول بظهور «المهدي» لاضطهاد شامل، وكان في مقدمها الطريقة الأويسية، حيث إن أويس القرماني (ت 951هـ/ 1544م) المتحدر من منطقة قرمان ذات الخلفية الشيعية (الغالية) – وهو شيخ الطريقة الأويسية الذي نشط في منطقة القصير – مع خليفته الشيخ شمس الدين أحمد بن محمود الرومي، تعرّض للاعتقال، بأمر من السلطان القانوني، في قلعة حلب، لِما نسب إليهما من دعوى ظهور المهدي «من بين أظهر الأويسية»[520]، بينما أبدى أحد أبرز خلفائه في مدينة حلب تمسُّكًا بالطريقة، وهو داود المرعشي، لكنه انكفأ، في فترة اعتقال سيده، هو وأتباعه، على أنفسهم، محاولين الحفاظ على الذات في الحارة التي عُرفت نِسبةً إليهم بالحارة الأويسية، وظلت تُعرف حتى القرن الحادي عشر الهجري باسم الأويسية[521]. وترافق ذلك مع محاولة سيطرة السلطان على الطريقتين الصوفيتين الكبريين والواسعتي الانتشار، وهما الطريقة المولوية والطريقة البكتاشية، بحصر قرار تعيين رئيسيهما في شيخ الإسلام[522]، لضمان مراقبتهما، والتحكم فيهما، والسيطرة عليهما، وتقييدهما بمراسم الشريعة – وكانت الطريقتان قد تأثرتا بالقزلباشية، وإن كان تأثر البكتاشية بها قد فاق تأثر المولوية بها بوتائر أعلى وأشد – بقدر ما هدفت هذه الرقابة إلى إعادة تعديل النزعات الشيعية الغالية لهاتين الطريقتين، تمامًا كما كان يفعل الشاه طهماسب في الفترة نفسها مع قزلباشيِّيه، بإرغامهم على التكيف طوعًا أو قسرًا مع مراسم الشريعة على الطريقة الشيعية، وهي التي لا تختلف بنيويًّا عن المراسم السُّنيَّة. وعلى خلاف البكتاشية الرائجة بين التركمان، كانت المولوية رائجة جدًا في مدينة حلب، ولمّا تزل قائمة حتى ما قبل اندلاع الثورة السورية.

في المناطق التي مثّلت موائل معروفة للقزلباشية، مثل كِلّس وأعزاز شمال حلب، حُظر على أي مشتبَه في ميوله الأردبيلية الإقامة والدعوة فيها، حتى ولو كان قد تسنَّن، فأُبعِد من كِلّس – أحد أبرز موائل القزلباشية – إلى مدينة حلب الشيخ محمد بن عمر الحلبي (ت 966هـ/ 1558) الذي كان السلطان القانوني قد أذن له ببناء زاوية في كِلّس، غير أنه أغلقها بعد إبعاده، كما يشير ابن الحنبلي، «خشية أن يكون خارجيًّا» من أتباع الصفويين[523]. كما عيَّن السلطان في عام 953هـ/ 1547م إسكندر بيك، مدبّر حملاته على تبريز وأصفهان وقاشان، دفتردارًا لولاية ديار بكر. وكان هذا المدبِّر قد اشتُهِر إبان البيكلربكيات التي تولّاها في وان وإرزن [أرضروم] بـ «غاراته على الشيعة» و«قتلهم بنفسه»، و«إرسال رؤوسهم» إلى السلطان. وتجاوزت سلطاته حدود مهمته إلى التفرس بـ «إيمان» الأفراد، وفحص مدى تقيُّدهم بالشريعة، وتوضُّئهم قبل الذهاب إلى الصلاة. ومن المعتقد أنه رعى حملة التهييج ضد الشيعة والمتصوفة في حلب حين كان في عام 953هـ/ 1547م دفتردارًا لحلب – وفق المعلومات التي يوردها ابن الحنبلي – بقوة شكيمته وشدة تعصبه على الشيعة والمتصوفة[524].

أما الشيعة الحلبية (الإمامية)، فسادت تجاههم نظرات تنميطية تحقيرية متماثلة مع النظرات الشيعية في الدولة الصفوية تجاه السُّنّة. وكانت هذه النظرات التحقيرية التحريضية مرتبطة بردة الفعل على نفوذهم وقوتهم في المدينة، إذ تمكَّن التجار الشيعة (الإماميون) بعد السيطرة العثمانية على حلب وباقي بلاد الشام ثم مصر، من الحفاظ على مصالحهم تحت ستار التقية، لكنهم ظلوا داعمين للشيعة في فضائهم الداخلي الاجتماعي الخاص. ويمكن فهم تقية التجار الشيعة الحلبيين هنا على أنها نوع من البراغماتية المنضبطة التي تنحني للضغوط بينما تتمسك بفكرها داخليًّا، بالاستناد إلى شرعنة التقية؛ إذ كان هؤلاء التجار نافذين في أسواق مدينة حلب، وأقوياء إلى حد أن عملية نفي السلطان سليم وجهاءَ حلب وأعيانَها، لم تشملهم، بل إلى حد تأكيد مكانتهم بجميع الدلائل السيميولوجية الدالة عليها، مثل سيطرتهم على سوق الدهشة وعلى تجارة الصابون، حيث كانت لهم مشيخة السوق في حلب، وكانوا يتمتعون بنفوذ كبير في أجهزة الحكم، بالنظر إلى ثروتهم الفائقة، إلى حد أنهم تطلعوا إلى رئاسة حلب، فكان لبهاء الدين بن علي بن حمزة، المشهور بابن شيخ سوق الدهشة (ت 945هـ/ 1539م) «حشم وخيول ودواب وأسمطة عجيبة وملابس نفيسة، وضيافات حافلة، ووصلة بالحكام ليراعوه في الأحكام»، ويتهمه خصومه بأنه «بذل رشا لينال ما يروم ويشا»[525].

حاول صهر بهاء الدين، وهو نور الصابوني (ت 945هـ/ 1539)، أن يرثه في «الرئاسة»، و«كان يتشيع، ويقرِّب الشيعة، ويرسل إلى المشهدين [في حلب] القناديل الفضة وغيرها»، لكن بوصفه من محبِّي آل البيت، وهم كثر بين أهل السُّنّة، لا بوصفه شيعيًّا، بينما كان رواة سيرته السُّنّة يرونه «رافضيًّا خبيثًا»، ونقلوا عن تحقير الفقهاء السُّنّة له، فكانوا يطلقون عليه اسم «بوز الكلب» محاكاةً تحقيرية للقبه «بوز الدين»، ثم خففوا التحقير إلى «البوز» من دون إضافة[526]. وتعرض بهاء لهجاء بعض الفقهاء، وغدا ذلك الهجاء في وقت لاحق قالبًا يقاس عليه مَن يُتَّهم بالتشيع، ويُنعَت بالحمار[527]. ويعبّر ذلك عن ذهنية المؤسسة الفقهية والسياسية العثمانية إزاء المتسنِّنة من الشيعة في المدينة. ويقابل ذلك أن حفاظ هؤلاء التجار البراغماتيين على شيعيتهم لم يكن منفصلًا عن علاقتهم بالحواضر الشيعية المنتجة للزيتون ومواد صناعة الصابون التي كان

من المحتمل أن تُقاطعهم لو أنهم تسنّنوا فعلًا، وجوهرها العلاقة المميزة التي ربطت بين تجار حلب الشيعة وحواضرها الشيعية الأقل تقية.

تعكس لغة ابن الحنبلي موقف أعيان السُّنَّة في المدينة من الموت على مذهب الشيعة، حيث يشير ابن الحنبلي إلى أحدهم بأنه «مات ببلاد العجم متهمًا بالتشيع، والعياذ بالله تعالى»[528]؛ إذ كانت سياسة القانوني متسامحة مع الشيعة غير العصاة، ولا تجيز قتلهم قانونًا، لكنها غضت النظر عن قتلهم في كثير من مناطق الصراع مع الصفويين، وكان في عدادها ديار بكر وشمال بلاد الشام[529].

3- انقسام العائلات الشيعية الحلبية

كان الموقف الفقهي السُّنّي تجاه بهاء الدين وصهره الصابوني مترافقًا مع لحظة انقسام داخلي بين من تسنَّن فعلًا ومن تسنَّن تقيةً. ومسَّ ذلك زوجة الصابوني نفسه التي نسب ابن الحنبلي إليها أنها كانت مستعدة لفضح اقتنائه كتب الشيعة وعمله بها. ووصلت حدة التوتر السُّنّي - الشيعي في المدينة إلى حد الانقسام الحاد أحيانًا داخل العائلة الحلبية الواحدة، وتنكُّر الابن لأبيه، مثل حالة ابن المنير (ت 950هـ/ 1543م)، ودعوته الله ألّا يحشره مع أبيه بسبب مذهبه الشيعي، وكان والده شيعيًّا متخفيًا بالمذهبية الشافعية. وتميز ابن المنيّر بحملته التحريضية على الشيعة، إلى حد أن أحدهم خرج إلى إحدى البلدات الشيعية حول حلب، فتوعده بالتعزير إن عاد، وفعل التهديد فعله فلم يجسر الشيعي على دخول مدينة حلب[530].

هاج في هذا السياق الانقسامي في أسواق مدينة حلب بعض المحرِّضين الشعبويين على المتهمين بالتشيع في مدينة حلب، وبرز دور هؤلاء منذ عام 1546 مع توتر العلاقات العثمانية - الصفوية، وكان المحرِّضون في الأسواق يهدِّدون التجار الحلبيين الشيعة بمنعهم من العودة إلى حلب، وبتعزيرهم في الطريق، إن اتصلوا بالبلدات الشيعية المجاورة المنتجة للصابون والمواد الزراعية الأخرى، متهمينهم بكونهم عملاء داخليين للصفويين. وبرز منهم غادر القنواتي (قُتل في عام 953هـ/ 1546م) بحملته على الشيعة في الأسواق، وعقده المحافل التحريضية ضدهم، وبشدة نكيره على آل كمونة، في إشارة إلى أن مدينة حلب لن يكون فيها ابن كمونة الذي خامر الشاه إسماعيل في سقوط بغداد، فولَّاه الشاه على النجف وبعض مناطق عراق العرب، ونال «منه كل إعزاز واحترام»، ليُقتَل في معركة جالديران. ووفق ابن الحنبلي: «... صار بحيث لا يمنعه قاضٍ ولا والٍ، ولا يهاب منهم أحدًا»؛ إذ كان مقرَّبًا جدًّا من قاضي حلب يومئذ، ومرافقًا له في مهماته الرسمية «التفتيشية» على القضاة الآخرين، إلى أن دخل مع القاضي إلى دمشق، ولما أقام المحافل على الشيعة، كما كان يقيمها في مدينة حلب، رماه أحدهم بسهم وقتله[531].

يبدو أن حملة القنواتي حظيت يومئذ بمباركة دفتردار حلب، إسكندر بيك، الذي سيُشتهَر بعد قليل بـ «غاراته على الشيعة» في إرزن [أرضروم] ووان، و«قتلهم بنفسه»، و«إرسال رؤوسهم» إلى السلطان، وبأن سلطاته تجاوزت حدود مهمته إلى التفرس بـ «إيمان» الأفراد، وفحص مدى تقيُّدهم بالشريعة، ومشاركة الكافل بعملياته التأديبية لهم، إضافة إلى وظيفته دفتردارًا لحلب التي وليها في عام 953هـ/ 1546م أو

1547م[532]. ولم تكن ردة فعل فئات الشيعة أقلّ قساوةً؛ إذ انقضَّ – وفق تاريخ ابن الحنبلي – أحد الشيعة على الشيخ شهاب الدين بن برهان الدين الأنطاكي الحنفي (871–953هـ/ 1466–1546م)، قاضي العسكر السابق في الأناضول، الذي عيَّنه السلطان مفتيًا وحيدًا لحلب، وقتله وهو يخطب في الجامع الأموي، «لأنه ذكر الصحابة»، فأمر كافل حلب بقتله، «فقتله الناس بإلقائه في النار حيًّا»، ووفق وصف ابن الحنبلي، «كان يومًا مشهودًا سُرَّ به أهل السُّنّة – كثَّرهم الله تعالى»[533].

4– إباحة دم اليزيديين ونقل السلطة من الشيخ عز الدين إلى جنبلاط

حدث في سياق هذه الحرب من الناحية التزامنية تحوّل جذري من طرف السلطات العثمانية تجاه اليزيديين. وبخصوص حلب وشمال بلاد الشام، كان اليزيديون قوة فعالة في السيطرة العثمانية على شمال بلاد الشام، ولهذا أعدم السلطان سليم خصمَ الشيخ اليزيدي من آل جنبلاط، واعتمد على اليزيديين في قوة الضبط والأمن. غير أن تطورات لاحقة غيَّرت جذريًّا الموقف العثماني تجاه اليزيديين في شمال بلاد الشام. ولربما يمكن فهم تاريخها الموضوعي في ما نفهمه بمزيد من التوسع من معلومات ابن الحنبلي عن قيام العشائر الكردية في عام 951هـ/ 1544م بقطع الطرق وعمليات النهب التي عمَّت حلب وأعمالها، مؤدية إلى حدوث موجة غلاء شديدة، بسبب الجفاف شبه الكامل لنهر قويق، ودمار الإنتاج الزراعي، متضافرًا مع موجة جديدة من الطاعون[534]. وربما يكون هذا الاضطراب المقلق بالنسبة إلى السلطان القانوني في منطقة حساسة من ناحية تاريخها الشيعي والصفوي والتمرُّدي معًا هو الذي دفع به إلى التغيير، فعيَّن جنبلاط في أربعينيات القرن السادس عشر «مفتشًا» على «كِلّس وأعزاز والمَعَرَّة». والمفتشون هم الذين كانت توَكَّل بهم أعمال المراقبة لإدارة الأوقاف الخيرية، خصوصًا تلك التي تحت إشراف شيخ الإسلام والصدر الأعظم ورئيس خصيان حريم القصر[535]، وكان جنبلاط هذا هو ابن قاسم الكردي، المعروف بابن عربو الذي أعدمه السلطان سليم وربَّى ابنه في بلاطه[536].

يمكن القول إن اليزيديين الأكراد الشوام شكّلوا قوام هذه الاضطرابات التي لم تكن فتوى شيخ الإسلام أبو السعود منفصلة عنها، فهذا الأخير شغل هذا المنصب – وفق كيدو – خلال فترة جمادى الأولى 952–جمادى الأولى 982هـ (تموز/ يوليو– آب/ أغسطس 1545 – تموز/ يوليو– آب/ أغسطس 1574م)، ما كان يعني أنها كانت من أولى فتاواه بعد أن غدا شيخًا للإسلام. وجاء في الفتوى أن اليزيديين «حل قتالهم»، و«هم أشد كفرًا من الكفار الأصليين، وقتلهم حلال على المذاهب الأربعة»، وأن «هذه الطائفة ليست من الاثنتين والسبعين فرقة من الفِرق الإسلامية، بل هم مرتدُّون عن الإسلام، خارجون عن المِلل كلها»، «وجهادهم أصوب وأثوب من العبادات الدينية، وتشتيت شملهم، وتفريق جموعهم، والمباشرة في قتالهم وقتل رؤسائهم من الواجبات الدينية»، وأن «حكام الوقت والولاة» «لهم أن يقتلوا رجالهم ويستأسروا ذريتهم ونساءهم ويبيعوهم في أسواق المسلمين كأسارى سائر الكفار»، وأن «مجموعهم من قبيل أولاد الزناء»، وأن «قاتلهم ينال ثواب الدارَيْن وداخلًا في جنة النعيم دخولًا أوليًّا»[537]. وعبَّرت هذه

الفتوى عن تغيُّر سياسي تاريخي تجاه اليزيدية: من التحالف معهم إلى شرْعنة استئصالهم.

ربما تُفسَّر هذه الفتوى في ضوء التزامن التاريخي بين تاريخ صدورها وتاريخ حملات جنبلاط ضد اليزيديين في مناطق حلب، حيث كان جنبلاط الأكثر انتقامًا - وفق ما توروده تواريخ الأعيان - من الشيخ عز الدين (وكان قد غدا شيخًا مسنًّا) ومن جماعته اليزيدية المناصرة له، لِما ألحقه من كارثة بأبيه (قاسم القصيري، ابن عربو) قبل نحو عقدين ونيف. ووفق ابن الحنبلي، انتقم جنبلاط من الشيخ المُسنِّ، عز الدين، أشدَّ انتقام، فاضطهد أتباعه اضطهادًا شديدًا، واستأثر بزوجاته، وجعل اليزيديين عبرة لمن يعتبر، حتى خافه «كل ذاعر من غير الأكراد»[538].

رابعًا: مأسسة المتغير التابع: التطييف السُّنّي - الشيعي

1- مأسسة العلاقة بين الفقيه والسلطان: السُّنة السُّنية والسُّنة الإمامية

تمثَّل النتاج الموضوعي للصراع العثماني - الصفوي في القرن السادس عشر، وتحديدًا خلال عهد السلطانَيْن: العثماني سليمان القانوني (الطور الإمبراطوري الحقيقي للدولة العثمانية)، والصفوي طهماسب الأول (930-984هـ/ 1524-1576م) المرتبط بمرحلة تحويل الصفوية من الدعوة إلى مؤسسية الدولة السلطانية، في مأسسة العلاقة بين الفقهاء والسلطنة، على أساس معرفي - أيديولوجي واحد من ناحية البنية.

تُعتبَر هذه الفترة تأسيسية مؤسسية بالنسبة إلى الدولة الصفوية[539]، ولا سيما في مجال تأسيس المؤسسة الفقهية، وتفويضها بسياسات الشاه في المجال الاجتماعي - الديني، في ما يمكن وصفه، بلُغة شريعتي، بمأسسة التشيع «كتشيع حكومة ونظام»[540]، كما تُعتبَر - بتعبير كوثراني - فترة «التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة» بالنسبة إلى الدولة العثمانية[541]، وبتعبير جانبولات «العصر الذهبي في تنظيم القوانين العثمانية» الذي ترك بصماته القوية على القوانين التي تلته، إلى حد أن القوانين التي جاءت بعد القانوني كانت استنساخًا لقوانين القانوني بنسبة 90 في المئة تقريبًا[542]. في سياق هذه العملية، أعيد بناء «مشيخة الإسلام» في مؤسسة فقهية مقنَّنة ومنظمة تعمل في ضوء نظام عملي محدد القواعد في مجال العبادات والمعاملات، ستجري مركزته تدريجًا حول **ملتقى الأبحر**.

تَمثَّل المشترك بين المؤسستين الفقهيتين في الموقف ضد العلويين الغلاة أو القزلباش، سواء أكانوا في النطاق الصفوي أم في النطاق العثماني. وهذا هو بالضبط ما عمل عليه كل من السلطانَيْن في مجاليهما، فيعبّر عملهما عن تماثل بنيوي في فرض نظام فقهي للأحكام الشرعية العملية المتعلقة بتنظيم الحياة الاجتماعية، وهو ما يقع في فضاء نظام الدولة الذي يُخضِع الدين لمقتضيات الدولة ومصالحها. وتظهر من خلال هذا التماثل عملية يمكن تسميتها - بنوع من استيحاء لغة رينيه جيرار الأنثربولوجية - مضاربة محاكاتية بين الصفويِّين والعثمانيِّين، حدثت من الصفويين بدرجة أساسية، أو ما يصفه شريعتي بالتشيع الصفوي في

مقابل التشيع العلوي، وهي مزايدة تنتمي إلى فضاء إبيستمولوجي واحد، وينتمي شكلاها السُّنّي والشيعي إلى الأشكال الأرثوذكسية، أي «الصحيحة» للدين، من حيث إن الأرثوذكسية «تُعرَّف إتيمولوجيًا وأصليًّا» – وفق أركون – بأنها «الرأي الصحيح أو الطريق المستقيم»[543]، غير أن أساسها الموضوعي يتمثّل في التعارض بين منطق الدولة ومنطق الدعوة، وبين المنطق القانوني – الفقهي للدولة السلطانية والمنطق العرفاني المتحلل من القوانين الشرعية للفِرق القزلباشية أو العلوية عمومًا.

شدَّد القانوني على ضرب الفِرق الصوفية الثيو–عرفانية الباطنية المتجذرة في الروح الدينية الشعبية التركمانية بسبب ولائها للصفويين، وتشكيلها خزان حركات التمرد والعصيان، ولسبب جوهري آخر هو أنها لم تتكيف مع المنطق التنظيماتي للدولة الذي عمل القانوني عليه، وذلك على نحو يمكن القول فيه – مع كولينز إمبر – إن «بوصول سليمان إلى الحكم سنة 1520، فإن الإسلام الفقهي حلَّ محلَّ الديانة الشعبية كمصدر لإضفاء الشرعية على السلالة العثمانية الحاكمة»[544]، ثم سرعان ما تحوَّلت هذه السياسة بعد اندلاع الصراع العثماني – الصفوي إلى محاولة ضرب المتصوفة (الدراويش) الصفويين وغير الصفويين، بوصفهم مارقين وهراطقة على حد سواء[545]، وهو ما فرض على الفقهاء (الموالي) الذين كانت لهم نزعات صوفية أن يستبطنوا هذه السياسة في الامتناع من الإفصاح عن ميولهم الصوفية، أو تهدئة حدَّتها الصوفية لمصلحة الشريعة.

فرض القانوني الشريعة – على المذهب الفقهي الحنفي – على العامة، قزلباشًا أكانوا أم غير ذلك، وهذه هي السُّنَّة «السُّنيَّة» العثمانية، في مقابل السُّنَّة «الشيعية» أو «الإمامية»، وهما تشتركان على المستوى البنيوي في قيام كل منهما على مواجهة النزعات العرفانية (الغالية) الصوفية والعلوية أو القزلباشية، وتثبيت مراسم الشريعة الظاهرة بوساطة المؤسسة الفقهية «النظامية»، في حين أنهما على المستوى الوظيفي ترتبطان بمأسسة العلاقة بين الفقيه والسلطان، وهي العلاقة التي خضعت بدورها – تبعًا لمدى قوة السلاطين أو احتدام التناقضات الداخلية – إلى بروز قوة الفقهاء على حساب السلاطين، أو العكس.

هكذا استمر الاضطهاد العنيف للحروفية، الذين اعتُبروا ملاحدة، طوال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وبناءً على توسع أنصار معشوقي (الذي حوكم محاكمة شهيرة شهدها السلطان القانوني في عام 935هـ/ 1529م، وأُعدِم مع اثني عشر تلميذًا من تلامذته بموجب فتوى ابن كمال)، أصدر شيخ الإسلام أبو السعود فتوى ثانية في عام 1561 تجيز قتل قطب من أقطاب الملامية، هو حمزة بالي[546]، بينما هيمنت على المجال الديني – المذهبي الصفوي ثنائية الشريعة/ الحقيقة. وبحلول تسعينيات القرن السادس عشر، كان «الخواص والعوام» «يتوهمون أن الشريعة خلاف الطريقة، وأن الطريقة خلاف الحقيقة»، «وينسبون إلى كل طائفة من هذه الطوائف ما لا يليق بهم من الكفر والزندقة، خصوصًا إلى طائفة الصوفية»[547].

لم يكن ذلك ممكنًا للسلطان القانوني من دون التطوير الكبير لوظيفة «شيخ الإسلام» ومأسستها بتطوير المدارس، وإطلاق دور جهازه المؤسسي في المجال الديني. وتزامن ذلك بنيويًّا وزمنيًّا مع تكريس الشاه

طهماسب – بعد احتواء الأمراء القزلباش – مكانة الكركي بوصفه «نائبًا للإمام». وكانت وظيفة شيخ الإسلام منذ بدايات إحداثها في أربعينيات القرن الرابع عشر على يد السلطان مراد الثاني مقصورة على إصدار الفتاوى التي يطلبها السلطان للاستغناء عن اللجوء إلى فقهاء المماليك في مصر للحصول على هذه الفتاوى، ثم أسبغ السلطان محمد الفاتح – في سياق انقسام الطرق الصوفية العرفانية بين طرق غالية وطرق معتدلة موالية للسلطان – مكانة رسمية على لقب شيخ الإسلام، جعلت مكانته مساويةً لمكانة معلِّم السلطان، واستحدث نظامَ المدارس لتخريج الكوادر، واعتَبر السلطان في «قانون نامه» أن شيخ الإسلام هو «رئيس طبقة العلماء»، وكان شيخ الإسلام في ذلك متقدمًا في البروتوكول على الوزراء، لكن دون مكانة الصدر الأعظم التي ظلت متقدمة عليه[548]. لكن وظيفة «شيخ الإسلام» ظلت مقصورة – حتى مجيء السلطان القانوني – على «الواجبات الدينية وإعطاء الأحكام الفقهية»، ما يفسِّر التقريع الذي وجهه السلطان سليم إلى شيخ الإسلام زمبلي علي جمالي (1503–1526) حين قدم الشيخ إلى الديوان، وطلب من السلطان الإفراج عمّن اعتقلهم من موظفي الخزانة وتجار الحرير، فردَّ السلطان بأن هذا من شأن السلطنة لا من شأن شيخ الإسلام[549].

ارتبطت إعادة هيكلة وظيفة «شيخ الإسلام» بالنسبة إلى السلطان العثماني على نحو ضروري بمواجهة الحركات القزلباشية وحركات التمرد التي كانت تعتنق القزلباشية أيديولوجيًّا أو سياسيًّا في سياق الصراع العثماني – الصفوي العام، واندرجت في سياق مأسسة العلاقة بين مشيخة الإسلام والدولة. وناط السلطان بشيخ الإسلام – إلى جانب تعيين أعضاء طبقة العلماء على مختلف مراتبهم في المناطق كافة – تعيين القضاة الكبار والمدرسين في المدارس أيضًا[550]، وهو ما سيتطور – بدءًا من عام 992هـ/ 1584م على المستوى السيميولوجي لمعنى القوة (Pouvoir /Power) – إلى مبادرة الصدر الأعظم بزيارة شيخ الإسلام مرتين في العام، وجلوس شيخ الإسلام إلى يسار الصدر الأعظم بعد أن كان يجلس من ناحية البروتوكول وراء الصدر الأعظم، على الرغم من أن الصدر الأعظم ظل يحتفظ بمزيَّة الموافقة على تعيينات العلماء لنيل موافقة السلطان عليها. ومنذ ذلك التاريخ تقدمت مرتبة شيخ الإسلام في المنظومة البيروقراطية التراتبية العثمانية على مرتبة «معلِّم السلطان» وغدت أرفع منها[551].

وقعت في هذا السياق إعادة هيكلة نظام المدارس، أو إعادة هيكلة نظام الموالي الذي كان السلطان محمد الفاتح أول من استحدثه قانونيًّا، وتكريس المراتبية المدرسية الإسلامية الحنفية وتطويرها لتخريج إدارات الدولة. فاشتمل نظام الموالي على إحدى عشرة مرتبة أو درجة علمية تُعَد درجة المولى أعلاها، وتؤهل حاملها لتبوؤ أرفع المناصب العلمية والقضائية في الدولة. ويشير المرادي إلى بعض هذه المراتب، أو الرتب كما يسمّيها، ومنها: رتبة الداخل، ورتبة إيكنجي الخارج، ورتبة الصحن، ورتبة السليمانية[552]. وتمثَّل الأمر الجوهري في وظيفة المدارس في أنها كانت بمنزلة «الممر» بين الوظائف الشرعية والوظائف السلطانية أو العسكرية البحتة. فكان خريجو المدارس السليمانية يذهبون إمّا إلى الجيش ضباطًا وإمّا إلى القضاء أو إلى التدريس[553]. ومثَّل ذلك تطويرًا لـ «قانون نامه» الذي أصدره محمد الفاتح، وكان، وفقًا له، «يحق لمدرِّسي الداخل والصحن أن يترقَّوا إلى منصب النشانجية أو التوقيعي»، ومن هذا المنصب كان يمكنه أن يترقى إلى

رتبة أمير لواء، ومنها إلى رتبة البيكلربكية [أمير الأمراء]. كما كان في إمكان «القاضي الذي يتقاضى يوميًا أربعمائة ألف آقجه أن يترقى إلى بيكلربكي»، «ويمكن لملا الداخل [الذي يدرس في الصحن] أن يتقلد الدفتردارية أو مهمة النشانجي، وهما من حق مدرسي الصحن أيضًا، وهذا من قانوننا». «ويعتبر مقام الملا، الذي يدرّس في الصحن، في منزلة مقام المولوية، ويتصدر مدرّسو الصحن على جميع أمراء السناجق. ومقام مدرّس الداخل ومدرّس الخارج بمنزلة مقام المولوية أيضًا»، «وقد أطلقنا على المدارس العالية التي بنيناها في الحاضر اسم صحن، وينتهي مدرس الصحن إلى قضاء بخمسمائة آقجه»[554].

حسم القانوني مسألة المذهبية الفقهية للدولة في العبادات والمعاملات حين فرض الحنفية مذهبًا مرجعيًّا وحيدًا، وحظر تقليد القضاء لأي شافعي، وحظر القانوني الشافعية على القضاء، لا على المجتمع، لكن كان مفهومًا أن المرجع الحنفي – وفق فهم فقهاء الروم (العثمانيين) – سيؤثر في المجتمع بشكل عميق نتيجة تداخل النظام الفقهي مع نظام الحياة اليومية. واعتمد القانوني في هذا السياق **ملتقى الأبحر في فروع الحنفية** للإمام إبراهيم الحلبي (ت 956هـ/ 1549م) مرجعًا مهمًّا للقضاء، وقانونًا مدنيًّا للدولة[555]، ولكن ليس وحيدًا، إذ ظل القانون الخاقاني (السلطاني) أو «قانون نامه» الذي يضعه السلطان هو الذي يُعمَل به ويحدِّد العقوبات التي يمكن أن يتخذها القاضي.

لكن هذا لم يكن يعني «تديين» مجالات الحياة اليومية كلها وفق مراسم الشريعة إلا في مرحلة متأخرة من التأسيس التشريعي والقانوني للدولة؛ إذ حافظت السلطنة حتى عام 1540 في كل من المناطق العليا في شمال بلاد الشام وأعالي الجزيرة الفراتية في ديار بكر ومناطقها على قوانين أوزون حسن، سلطان الآق قوينلو، كما حافظت – بالنسبة إلى بلاد الشام ومصر – على قوانين السلطان المملوكي قايتباي، إلى أن أُحلّت القوانين العثمانية مكانها بعد عام 1540 [556]، وهي «قانون نامه» الذي أصدره السلطان سليمان القانوني، وتوسع فيه بما تعدى مجالات «السياسة الشرعية» إلى مجالات الحدود أو العقوبات المقدَّرة.

جادل أورهان صادق جانبولات بشدة في أن قوانين نامه العثمانية صورة من السياسة الشرعية، وُضعت استكمالًا لبناء التشريع الفقهي الإسلامي، وفي سكوت عمّا تضمنته قوانين نامه، ولا سيما منها قانون السلطان سليمان، من تخلٍّ قطعي واضح عن العقوبة المقدَّرة أو الحدود، مثل حالات الزنا أو السرقة أو شرب الخمر، يلمح جانبولات إلى ذلك من بعيد جدًّا بأن فرض الغرامة المالية بدل العقوبات المقدرة هو «في حال عدم تطبيق الحد بسبب شبهة»[557]، بينما كان «قانون نامه» الذي أصدره السلطان سليمان صريحًا في أن هذا الاستبدال هو دون رهن بوجود شبهات. ووفق ما جاء في هذا القانون، فإنه إذا زنى مسلم وثبت عليه الزنا شرعًا، وكان الزاني محصنًا، فإنه يُغرَّم بقدر معيّن من الأقجات، حددها القانون نسبيًّا بحسب الدخل المالي للزاني المحصن أو الزانية المحصنة أو الأرملة (غني، متوسط الحال، فقير، أكثر فقرًا، شديد الفقر)، كما نصَّ على تغريم الزوج الذي يقبل الزوجة الزانية [بعد الثبوت والغرامة] بغرامة الـ «الدياثة». أما في ما يتعلق بمن يشرب خمرًا، فنصَّ القانون على أن القاضي «يعزِّره» و«يغرَّم عن كل جلدة آقجه»، كما نص على قطع يد السارق في حالة بعض السرقات، لكنه أتاح للقاضي أن يستبدل بقطع اليد غرامة مالية وجرى تطبيق هذا

القانون على «الكفار» بحسب نص «قانون نامه» وعلى المسلمين، غير أن الغرامة تهبط إلى النصف بالنسبة إلى «الكفار» (المسيحيين واليهود) في حالات الزنا والسرقة والضرب والشتم والقتل[558].

وفي حالة شرب الخمر، كان التسامح القانوني العثماني الكبير معه قد كرَّس تعاطي الخمر في الجيش الانكشاري وفي الحياة اليومية، فكانت أفراح الجند في أسواق دمشق بفتح رودس في عام 929هـ/ 1523م في زمن القانوني مختلطةً بالخمر، وكان من لا يحتفل بهذه المناسبة يتعرض للرشق بالخمر[559]، بل وكان جباة الخراج في قونية، وهم آل جلبي سلطان، أحفاد جلال الدين الرومي، يفرضون على أهالي القرى تقديم الطعام والخمر مجانًا لهم ولرجالهم، إلى أن نصَّ القانوني في «قانون نامه» على أن يدفعوا ثمنه للفلاحين[560]، بل وأعطى القانوني السوباشي أو السباهي في «قانون نامه» حق احتكار «بيع الخمر في القرية أو المدينة حتى يتمكن من بيع حصته من الخمر»، «في القرى التي يكون فيها كروم كافرية» (أي يوجَّه إنتاجها لصنع الخمر)، ولا يمكن أي كافر أن يبيع خمره ما لم ينفد ما عند السوباشي أو السباهي من خمر[561]. غير أن تعزز مكانة السلطة الفقهية في مرحلة السلطان القانوني، ومشكلات انتشار الخمرة وتعاطيها علنًا في الجيش، وكذلك من المسؤولين العثمانيين في بغداد وحلب وباقي بلاد الشام والقدس، ومن الناس في مقاهي المدينة، كل ذلك دفع القانوني إلى محاولة تقييد احتسائها؛ إذ لحظ حكم مؤرخ بعام 972هـ (آب/ أغسطس 1564م) في زمن السلطان القانوني إلى بيكلربكي بغداد وبيكلربكي حلب والشام وأمير القدس الشريف «أن بعض المسلمين من أهل المناصب وأبناء المدينة وغيرهم يقومون بتعاطي الخمر علانيةً»، وأمر السلطان بمنع تعاطيها في المقاهي والحانات، وإزالة «الخمارات» في ولاية حلب ودمشق، ومنع حالات «اللهو والطرب والأوضاع المنكرة فيها»[562]. والواقع أن ما حدث هو محاولة تقييد، لكن ظلت الدولة تنظر إلى إنتاج الخمر كمطرح ضريبي، وتحاول جعل تجارته «شرعية»، أي دفع الضرائب عنه. وهذا ما حدث في حالة إنتاج الخمر «غير الشرعي» أي غير الخاضع للضريبة في منطقة حمص في عام 1584. وهذا النص مهم من زاوية العلاقات العثمانية – الشيعية، حيث ينص المرسوم على أن «جبال طرابلس يقطنها أساسًا أبناء الطائفة النُّصَيرية الذين هم من أصحاب البدع الشيعية، ولا يكفُّون عن جلب الخمر لبيعه والمتاجرة به ... من المفيد لميري الدولة من جميع النواحي إذا ما أُلزِم هؤلاء بضريبة الخمر ودفعوا ضريبة الدمغة وضرائب الوزن ... ولذلك يأمر [السلطان]، على جري العادة القديمة، بإلزام النُّصَيرية الذين يجلبون الخمر لبيعه بضريبة الخمر وضرائب الوزن وضريبة الدمغة في لواء حمص وسواه من الأماكن المشار إليها، ما دام ذلك لا يضرُّ بالالتزامات الأخرى»[563].

غير أن لا مشيخة الإسلام ولا فرمانات السلاطين اللاحقة بعد القانوني تمكنت من منع تفشي الخمرة في الجيش الانكشاري، ولا في أوساط كبار الموظفين، فلمّا افتتح السلطان مراد خان الثالث (ت 1003هـ/ 1595م) عهده بإصدار أمر بمنع تعاطي الخمرة في الجيش التي تفشت في زمن سلفه سليم الثاني (ت 981هـ/ 1574م)، ثار الانكشارية عليه، فاضطر إلى سحب أمره، وإباحة الخمر بمقدار لا يترتب عنه «ذهول العقل وتكدير الراحة العمومية»[564]. وربما يكون وجد تمريرًا اجتهاديًّا لذلك في أن حالة «السكر» هي التي يجرِّمها بعض فقهاء المذهب الحنفي في تعريفه للسكران، وليست حالة «الشرب».

2- الفقيه الكركي والشاه طهماسب: إرساء المؤسسة الفقهية الإمامية

في مقابل إرساء المؤسسة الفقهية الحنفية العثمانية، سيشرع الصفويون منذ عهد الشاه إسماعيل في تكوين مؤسستهم الفقهية الشيعية التي تقوم على ما يمكننا تسميته «السُّنَّة الشيعية» المقنَّنة فقهيًّا، في مقابل العرفانية القزلباشية المتركزة حول نور الدين الكركي (870-940هـ/ 1466-1534م) وعلماء جبل عامل، وسط صراع دار بين علماء الشيعة حول شرعية العلاقة مع السلطان في عصر الغيبة الكبرى. وسيمنح الشاه إسماعيل الكركي في هذا السياق أموالًا طائلة لتكوين تلامذته[565]، معبِّرًا في ذلك عن مقتضيات الحاجة إلى الفقهاء في تنظيم التحول من الدعوة إلى الدولة.

كان السلطان إسماعيل الصفوي حين استولى على سلطة الآق قوينلو لا يعرف أي شيء ذي قيمة عن التشيع الفقهي (الإمامي)، وبالكاد عثر، وفق ميشيل مزاوي، صاحب أفضل الأعمال المتبحرة علميًا في مصادر دراسة **أصول الصفويين** في مكتبة خاصة مغمورة، على كتاب **قواعد الإسلام** للحسن بن يوسف المطهر الحلّي (648-726هـ/ 1250-1326م) الذي يرتبط باسمه تحوّل السلطان الإيلخاني أولغايتو خدابندة (706-716هـ/ 1303-1316م) إلى التشيع الإمامي في مواجهة السلطنة المملوكية التي تعتنق التسنن، ليتخذه الشاه أساسًا لاعتماد الشيعية الإمامية مذهبًا رسميًا للسلطنة[566].

مع علماء جبل عامل بدأ الشاه يرسي سلطنته على أسس فقهية عملية، لكن ابنه، الشاه طهماسب، المزامن لعهد السلطان القانوني، هو الذي سيواصل سياسة أبيه بوتيرة سريعة، مصحوبة بقدر معيّن من الشدَّة «السلطانية» بعد تمكّنه من إخماد الانقسام بين القبائل القزلباشية وانقلاب بعضها عليه. وبعد تمكُّن الشاه طهماسب من السلطة تجاه أمرائه القزلباش، حدث تحول كبير في هذا الطور المبكر من تاريخ السلطنة الصفوية، من كون الشاه المؤسس، إسماعيل، كان يخلط بين ملاقاة المهدي له وبين كونه نائبًا له، إلى اعتبار الشاه طهماسب أن الفقيه «نائب الإمام». وكان هذا التحول كبيرًا، بمعنى أن الشاه المؤسس إسماعيل كان يجمع في قبضته السلطتين الدينية والزمنية، بينما اعتمد ابنه التمييز بينهما، وجعل السلطة السلطانية تابعة من الناحية الشرعية لسلطة «نائب الإمام» التي أنتجها المحقق الكركي.

عزَّز الشاه طهماسب في إطار هذا التحول سلطة الكركي بوصفه «نائب الإمام»، فشغل الكركي في عهده منصب «صدر الصدور»، ولقَّبه الشاه بـ «خاتم المجتهدين»، فكان منصب الصدارة في الدولة الصفوية عمومًا وفي عهد الشاه طهماسب خصوصًا يعني «القيام بالأمور الشرعية، والنقابة، وتولية الأوقاف، وتقسيم الحقوق الشرعية التي وضعها السلطان، وتولية ديوان المظالم، وتعمير المعارف»[567] باسم «الإمام الغائب» الثاني عشر. ويصف البحراني السلطات التي منحها الشاه للكركي بأنه «جعل أمور المملكة بيده»، وكتب إلى جميع الأمراء في السلطنة «بامتثال ما يأمر به الشيخ المزبور، وأن أصل المُلك له، إنما هو له لأنه نائب الإمام». ونقل البحراني أن الشاه قد قال للكركي: «أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام، وإنما أكون من عمالك أقول بأوامرك ونواهيك». بل يشير البحراني إلى أنه قرأ نماذج من «أحكام ورسائل» كان يرسلها

الكركي «إلى الممالك الشاهية إلى عمالها أهل الاختيار فيها تتضمن قوانين العدل وكيفية سلوك العمال مع الرعيَّة في أخذ الخراج وكميَّته ومقدار مدَّته، والأمر لهم بإخراج العلماء المخالفين لئلا يضلوا الموافقين لهم والمخالفين»[568]. وكان هذا يعني، بلُغة كوثراني، منح الشاه له «صلاحيات مطلقة لإدارة العمل الحكومي في المجال الديني»، وفي ذلك سلطة تعيين مفتي المدن (شيوخ الإسلام) وأئمة المساجد والوعاظ[569]. والحقيقة أنه منحه سلطات واسعة جدًّا في مجال الاستئثار الشرعي بالموارد المالية الخراجية للسلطنة في ما يصفه الخوانساري بمنح الشاه «دستور العمل في الخراج»[570]، بحيث يمكن القول، بلُغة العلوم الاجتماعية، إنه لم يمنحه القوة فحسب، بل منحه أيضًا القوة والسلطة، أي سلطة «الأمر والنهي». وكان على الجميع - تبعًا لسلطته في نيابة الإمام - «امتثال أوامره.. فمعزول الشيخ لا يُستخدم، ومنصوبه لا يُعزل»[571].

كان الكركي فقيهًا سلطانيًّا تامًّا، أرسى أسس تكييف التشيُّع القزلباشي العرفاني الغالي تدريجًا مع التشيع الإمامي «الشامي» التاريخي ذي الغلبة الفقهية. واتَّبع في إطار السلطات الممنوحة له من الشاه منهجًا تدرُّجيًا في تطبيق ذلك، راعى فيه الطقوس الخطابية والتمثيلية في التديُّن الشعبي لعقيدة «البراء» من أعداء آل البيت، المترجمة شعبويًّا بخطاب «السبِّ». ويبدو أنه كان هو نفسه مؤمنًا أشدَّ الإيمان بها، فكان وفق ما يورده الخوانساري والبحراني «لا يركب ولا يمضي إلى موضع إلا والسباب يمشي في ركابه مجاهرًا بلعن الشيخين، ومن على طريقتهما»[572]. ولهذا، يصفه بعض تواريخ الأعيان الإيرانيين بأنه «شيخ المذهب ومخرِّب دين أهل النصب والوصب، شارح القواعد»[573]. وكان ذلك في أحد مستوياته الأساسية بمنزلة رفع التقية، وهو ما تسبب في تعرُّض علماء مكة الشيعة للاضطهاد، على نحو دفعهم إلى الشكوى لعلماء أصفهان من أنهم يسبون الصحابة في أصفهان، بينما يتلقون العذاب في مكة[574]. وفي هذه الفترة ترسخت فكرة «نجاسة» أهل السُّنَّة، وتواترت الأسئلة التي تستفتي العلماء الصفويين عن «نجاسة أهل السُّنَّة، وحرمة ذبيحتهم»، إلى درجة أن الشاه طهماسب نفسه كان يستفتي في ذلك[575].

لم تكن العامة تكترث في تديُّنها الشيعي الشعبي الذي يحمل مضامين الغلاة بمراسم الشيعة الفقهية، فكان الكركي «يُرغِّب عامة الناس في تعلُّم شرائع الدين ومراسم الإسلام، ويصمِّمهم على ذلك بطريق الإلزام والإبرام»[576]. ويشير محمد بن الحسن الحر العاملي (ت 1104هـ) في كتابه **رسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية** إلى أن الكركي كتب في الرد على المتصوِّفة كتابًا سماه **المطاعن المجرمية**، «ينقل فيه أخبارًا كثيرة وأحاديث متعددة تدل على الرد عليهم وذمهم وكفرهم». وواصل ذلك من بعده ابنه حسن، فاعتبر من يميل إلى طريقتهم أنهم «رؤوس الكفر الفجرة وعظماء الزنادقة والملاحدة»[577]. ونُسب إلى الكركي أنه «أورد أخبارًا كثيرة في الرد على الصوفية، وذمهم، وكفرهم»[578]، غير أنه كرَّس في المقابل ما يمكن تسميته، بلُغة شريعتي، «التشيُّع الصفوي» ذي الجذور الديلمية - الإيرانية السابقة. غير أنه تجنَّب الاصطدام بالمراسم والطقوس التي أدخلها الشاه المؤسس إسماعيل، مثل مجالس العزاء الحسينية الطقسية، وإضافة الشهادة الثالثة إلى الأذان الشرعي المختلَف حتى الآن بين أئمة الشيعة الإمامية في شرعيتها[579]، وكانت إضافة جملة

الأذان: «حي على خير العمل، محمد وعلي خير البشر»، تعود إلى سيف الدولة الحمداني في حلب، حين فرضها في عام 347هـ/ 958م في حلب، ثم أضافها الفاطميون في القاهرة، ومن ثم في المناطق الخاضعة لهم، وفي العالم التركي، سيتبناها الإيلخانيون في مراحل تشيعهم، وكان في ذلك – على حد تعبير المقريزي – أول من قام بهذه الزيادة[580]، حينما رفض علماء الشيعة في مرحلة صراعهم مع الشيعة الغلاة هذه الزيادة، واعتبرَها الصَّدوق في مؤلَّفه **من لا يحضره الفقيه** من زيادات «المفوضة لعنهم الله»[581].

جوَّز الكركي في هذا السياق مراسم التدين الشيعي الشعبي بما سمح بوصفه بـ «مخترع الشيعة»، بينما لم يتعلق الأمر بـ «اختراع»، لكن بمسايرة هذه التقاليد الأنثروبولوجية، مثل تجويز السجود على التربة الحسينية المشوية، وتطوير مجالس التعزية في عاشوراء[582] باعتبارها محمودة أو حسنة، وتعبِّر عن الولاء الروحي لآل البيت، بينما واجهت سياسته الدينية معارضة من كلٍّ من الفقهاء الشيعة والقزلباش في آن واحد، لأسباب مختلفة، إذ رخَّص بصلاة الجمعة، على خلاف الرأي الشيعي في أمر مدى شرعية إقامة هذه الصلاة في عصر الغيبة، وغيَّر اتجاه القبلة من النجف إلى مكة باعتبار علم الهيئة، ومنح الشاه حق جباية العشور، فناصر الشاهُ الكركيَّ على معارضيه من الفقهاء بقيادة الشيخ إبراهيم القطيفي[583] الذي كان يقيم في النجف، وهو الذي انتقد في مناظرات مفتوحة مع الكركي تعيين الشاه له «نائبًا للإمام»، كما كتب ردًّا على شرعنة جباية الخراج للسلطان رسالته المعنونة «في ردِّ خراجية الشيخ المحقق المسماة: قاطعة اللجاج في حلِّ الخراج»[584]. ويشير الميرزا الأصبهاني إلى أنه «ألَّف في كل موضع ألَّف فيه الشيخ علي الكركي للرد عليه، ومن جملة ذلك الرسالة الخراجية»[585].

وسم ذلك موقف المرجعية الشيعية في النجف التي اتخذت موقفًا حذرًا وسلبيًّا من شرعنة الدولة الصفوية، ثم القاجارية، باعتبارها دولة زمنية لا دينية[586]. ووفق ما يورده الخوانساري الأصفهاني، رفض القطيفي هدية من الشاه طهماسب، فلامه الكركي بأنه لم يقتد بالعلاقة بين الإمام الحسن ومعاوية «في قبوله – أي الحسن – لجوائز معاوية مع أنك لست أعلى مرتبة من الإمام، ولا هذا السلطان أسوأ حالًا»[587]، ويُفهَم من ذلك أن الكركي لام القطيفي بكونه لم يفهم مقتضيات التشيُّع البراغماتية في ظل سلطان متغلب، لكنه يمنح السلطة للفقهاء. وكان طرحه موقف الإمام الحسن مع معاوية يساعده على ذلك بوضوح، بينما يشير إلى أن تحالفه مع الشاه يرمي إلى مرامي شيعية أبعد.

عارض الأمراء القزلباش – الذين كانوا لا يقيمون وزنًا كبيرًا لمراسم الشريعة، لأسباب مختلفة عن أسباب القطيفي وأنصاره – سياسة الكركي، وعبَّروا في ذلك عن أحد جوانب طبيعة التوتر التقليدية بين الفقهاء الوافدين والأمراء القزلباش المحليين حول السلطة، ورفع الأمراء القزلباش في هذا السياق إلى الشاه عرائض تندد بسلوك الكركي، وتنسب مفاسد إليه، لكن الشاه الماضي في سياسة مأسسة العلاقة بين الفقيه والسلطان في الدولة الصفوية نفى الأمير القزلباشي الذي رعى تلك العريضة إلى بغداد[588]، بل كان يبالغ «في تعظيم وتكريم» الكركي[589]. ويشير الخوانساري الأصفهاني إلى أن الأمراء القزلباش ظلوا معادين للكركي أشد عداء، بسبب ما يراه الخوانساري الأصفهاني لتغيير الكركي اتجاه القبلة، وفرضه مراسم

الشريعة، وتحريمه الخمر، مثلًا، فاتَّهم بعض كبار الأمراء القزلباش بالعمل على قتله، لكنهم سقطوا وهم مخمورون. ويصف الخوانساري الأصفهاني ذلك الأمير بأنه كان جزءًا من «الأمراء المعاندين لأمناء الشرع»، فيضع الصراع على السلطة بشكل أيديولوجي بين الفقهية الشيعية والقزلباشية المتحللة من مراسم الشرع[590].

في الخلاصة، أدخلت علاقة الكركي بالشاه طهماسب الفقهاءَ الشيعة في مشكلة العلاقة مجدَّدًا بين الفقيه والسلطان في عصر الغيبة، كما تمثلت المشكلة الجوهرية في شرعنة خضوع الشيعة لهذا السلطان «المتغلِّب» و«المغتصب» لحق الإمام. وتردد صدى ذلك على نحوٍ ما في بلاد الشام، لكن في شكل مشروع مذهبي فقهي - سياسي، حمله الشيخ زين الدين بن علي الجباعي (911-965هـ/ 1505-1557م)، وهو المعتبر في الحوليات الشيعية بمنزلة «الشهيد الثاني»[591].

3- قضية الجباعي

دعم القانوني مشروع الشيخ زين الدين بن علي الجباعي (911-965هـ/ 1505-1557م) - أكبر فقيه شيعي في بلاد الشام، المشتهَر لدى الشيعة بلقب «الشهيد الثاني» - في التقريب بين المذاهب الخمسة، فعاد الجباعي من اسطنبول ليتسلَّم المدرسة النورية (ربما في عام 951هـ/ 1544م بحسب تأريخ الميرزا الأصبهاني)، لتدريس الفقه فيها على «المذاهب الخمسة»، واستمر في منصبه مدة طويلة (951-965هـ/ 1544-1557م)[592]، وتميز بحركته الدينامية التي لا تهدأ بين الرملة والقدس والعراق ودمشق ومصر والحجاز ثم اسطنبول، وأقام في مدينة حلب سنة واحدة وبضعة أيام (محرم 951 - صفر 952هـ/ أيار (مايو) 1544 - نيسان (أبريل) 1545م)، وانتقل منها إلى اسطنبول، حيث منحه السلطان القانوني المدرسة النورية بتوسط قاضي العسكر، محمد بن محمد قاضي زاده[593]. أما عمله في حلب وبلداتها الشيعية «الإمامية» في خلال فترة إقامته فيه ليس معروفًا، لكن بعض مدونات أعيان الشيعة تشير إلى أن الاستخارة باتجاه مغادرة حلب إلى أرض الروم كانت تأتي ببقائه في حلب، وتشير هذه المدونات إلى أنه ظهر لإقامة الجباعي بحلب «فوائد وأسرار لا يمكن حصرها»[594].

ما يمكن استنتاجه تحليلًا أنه عُمل على تطويع الشيعة مع مراسم السُّنة «السُّنية»، ولا سيما أن الحاجز الشكلي المراسمي بين الشيعة الإمامية ومراسم الشريعة السُّنّية ضيق جدًا. ويبدو أن القانوني الذي كان يعرف جيدًا الانقسامات واختلاف الاتجاهات في المسيحية الأوروبية إبان اندلاع الحروب الدينية - فدعم البروتستانتية في مواجهة الكاثوليكية، متحولًا إلى لاعب داخلي مؤثِّر في الصراع إلى جانب البروتستانت[595] - كان يعرف أيضًا نظائر هذه الانقسامات والاختلافات في الفضاء الشيعي الصفوي، فدعم تقلد الجباعي المدرسة والدعوة إلى المذهب الشيعي بوصفه مذهبًا فقهيًّا خامسًا في ضوء أن الجباعي - وإن كان من تلامذة نور الدين الكركي (870-940هـ/ 1466-1534م) قبل مجيئه إلى إيران[596] - كان منسجمًا مع خط بعض علماء الإمامية في النجف الذين نقدوا الشيخ الكركي ورفضوا رأيه بجواز التشهير بالخلفاء الراشدين

الثلاثة، أو لعنهم أسوة بما يُنسَب إلى السياسة الأموية التي فرضت لعن علي من على المنابر. كما أنه أبى أن يذهب إلى إيران، وكان يفتي لأهل جبل عامل (الشيعة) ولأهل صيدا (السُّنّة) وفقًا للمذهب الذي يقلدونه. ووفق ذلك، كان صاحب مشروع يهدف من محاولة جعل المذهب الشيعي الإمامي مذهبًا خامسًا إلى حل كثير من المسائل التي يكثِّفها كوثراني بأنها «مسألة الانخراط في رعيَّة السلطنة العثمانية كواقع لاجتماع سياسي قائم، وتأجيل مسألة الإمامة واستتباعاتها السياسية كجزء من معتقَد 'غيبة الإمام'، والاستقلال عن المشروع الصفوي في إيران»[597]. ويعني ذلك بالنسبة إلى الجباعي التكيف - لما هو خير الشيعة وخير العلاقة بين السُّنّة والشيعة - مع من يصفه مؤرخو سيرته بأنه «سلطان الوقت والزمان» أي السلطان سليمان القانوني[598]. ويبدو أنه بناءً على موافقة السلطان سليمان على استقباله، مضى الجباعي من حلب إلى القسطنطينية، ووصل إليها في عام 952هـ، وعيّن السلطان له «منزلًا حسنًا» «من أحسن ما كان في البلد»[599].

بيد أن توتر العلاقات العثمانية - الصفوية توترًا خطِرًا في إثر لجوء ميرزا، شقيق الشاه الصفوي طهماسب، إلى اسطنبول في عام 1547م، وتمفصل ذلك مع عوامل أخرى، قطع مسار هذا الانفتاح. وتمثّلت أهم هذه العوامل التي حكمت عودة القانوني لمحاولة التوسع في الأراضي الصفوية بهدوء جبهاته مع الإمبراطورية الرومانية المقدسة، بعد دفع الإمبراطور شارل الخامس جزية سنوية له بسبب نشوب الحرب الدينية الألمانية في عام 1546 بعد موت مارتن لوثر (1483-1546) ببضعة شهور[600].

حاز نشاط الجباعي على تقدير كثير من فقهاء السُّنّة، حيث يصفه المحبِّي بأنه «أحد فضلاء الزمان»[601]، بقدر ما مثَّل حركة إحياء لدور الفقهاء الشيعة في جماعاتهم المحلية، لكن يبدو أن حركته الحيوية المتنقلة في الفضاءات الشيعية، من ميس إلى كرك نوح فجباع - موطنه الأصلي - ودمشق ومصر والحجاز والعراق وحلب واسطنبول - ليقيم فيها نحو ثلاثة أشهر ونصف الشهر- أثارت ارتياب المؤسسة الفقهية العثمانية، ودفعت الصدر الأعظم إلى أن يأمر بالقبض على الجباعي وإحضاره إلى اسطنبول؛ إذ حاول الجباعي تعزيز دور الفقهاء الشيعة في المجتمعات المحلية الشيعية، ويبدو أنه كان في هذا التجوال يحاول إعادة بناء المؤسسة الفقهية الشيعية حوله، وفق مفهومه لإعادة بناء دور الفقيه في حياة الجماعة الشيعية، وربط العوام بالمجتهدين الأحياء الذين كان يمثّلهم في زمنه. ومن هنا كانت رسالتاه في **كشف الريبة في أحكام الغيبة** و**عدم جواز تقليد الميت**، وكانت لأفكارهما ترجمة سياسية مباشرة في إعادة بناء العلاقة بين الفقيه وفضائه الشيعي الإمامي، عبر ربط العوام بفتاوى المجتهد «الحي»[602]. وحاول الجباعي أن يعيد بناء دور الفقهاء الشيعة في الفضاء الشيعي الإمامي بوصفهم نوابًا عن الإمام الغائب، وتحويل وظائف الإمام إلى الفقهاء، ومنها تلقّي الخُمس ليشمل الطلاب والفقهاء، بل عيّن حتى في الجهاد الدفاعي أدوارًا على الفقهاء القيام بها، لكن لا يخرج تحديد الجهاد الدفاعي عن الأبواب الفقهية التقليدية المألوفة لدى فقهاء المذاهب الأربعة، وهو جهاد دفع الصائل[603].

في النهاية، طلبت اسطنبول - من طريق والي صيدا الذي اتَّهم الشيخ الجباعي بالخروج عن «المذاهب

الأربعة» – القبض على الجباعي وتسفيره إليها، لكنه فرَّ متخفيًا إلى مكة المكرمة. وتوارى بدءًا من عام 955هـ/ 1548م نحو عشر سنوات، ثم قُبض عليه في النهاية، وأُعدم في اسطنبول بدعوى التهمة المشار إليها، لكن بعض كتب الأعيان الشيعية المرجعية تشير إلى أن قتله لم يكن بأمر من السلطان، بل بأمر من الصدر الأعظم، وأن أقصى ما طلبه القانوني هو القبض عليه حيًّا والمجيء به إلى المناظرة الفقهية[604]. لكن السياق الموضوعي لتواري الجباعي عن الأنظار يشير إلى أنه لم يكن منفصلًا عن اندلاع الصراع العثماني – الصفوي من جديد، وقيام السلطان سليمان القانوني بحملة عسكرية ضد الصفويين سنتوقف عندها بعد قليل. وأدى قتل الجباعي – وفق وصف حسن الصدر – إلى تضعضع الشيعة، واضطرابهم، «وشملهم الخوف والتقية»[605]، ومن هنا انهار مركز جباع، آخر مركز علمي شيعي في جبل عامل، ولجأ عشرات الفقهاء الشيعة إلى إيران الصفوية، فخلا جبل عامل تقريبًا من الفقهاء الشيعة، ليزدهر دورهم في إيران الصفوية[606]، بينما سيلجأ ابنه الصغير حسن (ت 954هـ/ 1547م) إلى مصر، وسينبغ فيها، مواصلًا خطَّ والده، وسيصفه المحبِّي بأنه «شيخ المشايخ الجلَّة، ورئيس المذهب الواضح الطريق والسَّنَن، الموضح الفروض والسُّنَن»، وقام مقام والده في تمهيد قواعد الشرائع، وكان من كتبه **الاثني عشرية**[607].

خامسًا: اتفاق أماسية وتهدئة التوترات السُّنّية – الشيعية

1– العصر الذهبي للعلاقات العثمانية – الصفوية

وقَّع السلطان سليمان القانوني والشاه الصفوي طهماسب اتفاق أماسية في عام 1555، وكان أول اتفاق (دولي) بين الطرفين. وتمثّلت أهميته في كونه أنهى حروبًا ومعارك ضارية استمرَّت على نحو متقطع بين الطرفين بين عامي 1546 و1555، إذ التزم كل طرف بالامتناع من إيواء أيِّ رجل من رجال الطرف الآخر، في حال اللجوء إليه، وردّه إلى سلطانه، وبالسماح للحجاج الإيرانيين بالذهاب إلى مكة لأداء فريضة الحج. وهذا ما اشتمل على اعتبار السلطان العثماني الشيعةَ (القزلباش) الصفويين داخل دائرة الإسلام بعدما أخرجتهم فتاوى مشيخة الإسلام منه. وتمثَّل التفاهم الأهم على المستوى السلطاني الجيوبوليتيكي في اعتراف الشاه بخروج الأناضول وشمال بلاد الشام من مناطق تأثيره ونفوذه، لينحصر التفاهم على مناطق النفوذ في ولايات أذربيجان وأرمينية وكرجستان الشرقية للصفويين، بينما اعترف للولايات الغربية – ومنها العراق – للعثمانيين[608]. وتزامن إبرام هذا الاتفاق مع تسوية الحروب الدينية الأوروبية في الإمبراطورية الرومانية المقدسة بإبرام اتفاق أوبسبورغ (1555) بين الأمراء الألمان، فاعترف هذا الاتفاق – على حدِّ تعبير ولز – «بالحرية الدينية للدول وليس لأفراد المواطنين»، على قاعدة «الناس على دين ملوكهم»[609] (Cujus region ejus religio)، فبات من حق الأمراء والملوك فرض مذهبهم على رعاياهم ممن ينتمون إلى المذاهب الأخرى.

كان من أبرز نتائج اتفاق أماسية – على مستوى اشتغال المتغير المستقل، وتحكُّمه في مجمل المتغيرات

التابعة الأخرى – أن احتفظ العثمانيون بتبريز وكامل العراق العربي، وأصبح للعثمانيين الآن – على حدِّ تعبير أولسن – مواضع قدم في مناطق إنتاج الحرير الفارسية، وكذلك في تجارة المحيط الهندي[610]، فهدَّأ هذا من وتيرة الصراع السلطاني بين السلطنتين حول طريق الحرير وخفّف من حدَّته. ويعود ذلك إلى تدخُّل متغير جديد في العلاقة «السببية» «الأساسية» بين المتغير المستقل المتمثّل في الصراع السلطاني على طريق الحرير ومواردها والمتغير التابع المتمثّل في تطييف الصراع العثماني– الصفوي. ويمكن اعتبار هذا المتغيِّر بمنزلة متغيِّر وسيط تكثَّفت دينامية اشتغاله بمتغيِّر الاتفاق على تعيين الحدود السياسية بين الدولتين أو السلطنتين، ويحضر هنا بوصفه متغيرًا تابعًا للمتغيِّر المستقل «الأصلي»، بينما يحضر هذا المتغيِّر الوسيط بوصفه متغيِّرًا مستقلًّا للمتغير التابع «الأصلي»، بمعنى أن المتغيِّر التابع «الأصلي» يتأثر باشتغال هذا المتغير الوسيط الجديد، وهو ما برز في تهدئة الصراع بين السلطنتين، وإضعاف اشتغال المتغير التابع التطييفي في تأجيج الصراع، من منطلق أن الاشتغال الفعال لهذا المتغيِّر الأخير على مستوى العلاقة بين العثمانيين والصفويين ارتبط حكمًا أو «سببيًّا» باندلاعات الصراع، في حين سيمثِّل دخول اشتغال المتغيِّر الوسيط بشأن تعيين الحدود «السياسية» بين السلطنتين بدءًا من هذا التاريخ محدِّدًا أساسيًا من محددات تطورات الصراع اللاحقة بين العثمانيين والصفويين، إلى أن يكتسب خصائص متغيِّر مستقل.

وضَّح اتفاق أماسية حدود المتغيِّر التابع، وضبطه بمنطق مختلف عن منطق الفتاوى، وهو منطق المصالح والمنافع المتبادلة المحسوبة بين السلطنتين. وهذا هو منطق الدولة، في المرحلة التي كان يتبرعم فيها مفهوم الدولة الحديثة في أوروبا. وعبَّرت بنود الاتفاق عن اندماج متغيِّر وسيط في المتغيِّر المستقل أو الأساسي الممثّل في الصراع على طريق الحرير، هو متغيِّر الدولة الإقليمية ذات الحدود والرعايا الذي سيتطور مفهومه في العلاقة بين الدولتين. وكان لبروز متغيِّر الدولة الإقليمية تأثير مباشر في تخفيف وتائر اشتغال المتغيِّر التابع المتعلق بالتطييف السُّنّي – الشيعي، وإقرارًا من الطرفين بأنه في النهاية متغيِّر تابع، يستخدمه كل طرف لتحقيق مصالحه السلطانية. ومن ثمّ، اعترف الاتفاق بأن الشيعة مسلمون، يحق لهم الحج إلى مكة، وتوارى في هذا السياق من معجم رسائل السلطان القانوني إلى البيكلربكيين اسم «القزلباش» الترذيلي لمصلحة اسم «العلويين»[611].

بينما يبدو تاريخ الأناضول الإقليمي غامضًا في فترة العقد الذي تلا توقيع اتفاق أماسية، خصوصًا الفترة الواقعة في العقد 1560–1569، وفي سياقه تاريخ المنطقة الشمالية العليا من شمال بلاد الشام – وربما بقي كذلك، بسبب استمرار النقص الشديد في المصادر الأولية، على حد ما ترى فاروقي[612] – فإنه يمكن القول إن الاتفاق مكَّن العثمانيين في خلال السنوات الخمس والعشرين التي تلت توقيعها من الانشغال بأوروبا، بينما انشغل الشاه طهماسب تمامًا بإخماد ثورة القبائل الشيعية (القزلباشية) والأوزبكية السُّنّية معًا[613]. وكان في عداد الفِرق الشيعية الغالية الإسماعيليون النزاريون القاسمشاهيون، حيث أعدم زعيمهم لتعاونه ربما مع الطريقة النقطوية التي اضطهدها الصفويون بقسوة بالغة، وأُحضر الإمام الإسماعيلي إلى الشاه فأمر بإعدامه[614]. وكانت هذه القبائل قد دخلت أيضًا في حرب ضارية اتخذ التقاتل في خلالها طابعًا مذهبيًّا طائفيًّا فاقعًا، إلى حد اعتبار الفقهاء السُّنّة – على حدِّ ما يشير إليه علي بن سلطان القاري

(ت 1014هـ/ 1605م) – أن خراسان «دار حرب»[615]. وفي هذا السياق، استولى حليف العثمانيين، عبد الله خان الأوزبكي، على خراسان في عام 1588 [616].

ظل اتفاق أماسية محترمًا من الشاه طهماسب والسلطان القانوني معًا، على الرغم من الخروقات الجزئية، حتى وفاة القانوني في عام 1566. وكان القانوني في كل حكم يوجهه إلى بيكلربكية البصرة يشدِّد على أن الإجراءات التي سيتخذها البيكلربكي كافة يجب ألّا تنطوي على أي «عمل مغاير للاتفاقية»[617]. بل نجد أن الشاه طهماسب، التزامًا منه بالاتفاق، يؤدب بعض الجماعات الشيعية التي شنت هجمات على الأراضي العثمانية انطلاقًا من أراضيه، بقدر ما كان القانوني حازمًا في التشديد على بيكلربكي البصرة بإعادة كل من يلجأ إليه من الصفويين إليهم، وألّا تُخِل إجراءات مضايقة النشاط الصفوي بالاتفاق العثماني – الصفوي[618]، ثم سيُقِر السلطان القانوني في عام 1564 للصفويين – بوصفهم مسلمين، بينما اعتبرتهم الفتاوى «مرتدِّين» و«كفارًا» و«ملحدين» – بالحق في الحج إلى مكة، وإن ظلت السلطات العثمانية تفرض رقابة على قوافل الحجَّاج الإيرانيين إلى مكة، ولا تسمح لهم بالانتقال إليها لأداء المناسك إلا حين يبدأ موسم الحج فعلًا، وتعزل قوافلهم في مناطق غير مأهولة على أبعد ما يكون، ربما قلقًا من بناء علاقات بينهم وبين شيعة الأحساء[619]. غير أن السلطات العثمانية تسامحت في هذه المرحلة مع توزيع الصدقات التي كان مبعوثو الشاه يوزعونها على نحو خيري، حيث كان يحصل ذلك صراحة، وهو ما استفاد منه بعض الأثرياء الإيرانيين حتى إنهم اشتروا العقارات قرب تلك المراقد[620]، لكنه رفض رفضًا قاطعًا الموافقة على إقامة مندوب للشاه في «الروضة النبوية الشريفة»، ورفض بحسم منح الصفويين أي امتياز برعاية خاصة للمراقد المقدسة في العراق، مع أنه قبل هدايا الشاه للمراقد المقدسة، ومنع مصادرتها، وحدَّد زيارة الحجاج الإيرانيين لهذه المراقد بما راوح بين خمسة وعشرة أيام، على ألّا يُسمَح لهم «عند عودتهم المرور من المدن والتجمعات السكانية لكي لا تتعرض البلاد والرعايا إلى الأذى»[621]، في تخوُّف من احتمال قيامهم بدعاوى سياسية ومذهبية (صفوية). ويعني ذلك أنه اعترف بهم بوصفهم مسلمين، لكنه رفض إعطاء أي امتيازات للشاه في مجال مشمول برعاياه.

2 – محاولات تهدئة التطييف: إسماعيل الثاني والتسنُّن الاثنا عشري

برز في هذه الفترة بعض أصوات الفقهاء الأحناف السُّنّة في مكة بالامتناع من استفزاز الحجاج الشيعة، فمنع الفقيه محمد البكري (ت 939هـ/ 1585م) «معرِّفًا كان بمكة في مقام الحنفي» من الاستمرار بالهتاف: «لعن الله الرافضة من الأوباش وطائفة القزلباش»، مبررًا ذلك بأن هذا الاستفزاز يمكن أن يؤدي إلى «سبِّهم أهلَ السُّنّة والجماعة»[622]. وفي هذا السياق برزت روحية جديدة لدى عدد من الفقهاء الأحناف السُّنّة تتمسك على نحوٍ صارم بـ «ذم التعصب في دين الله»، وتعتبر الشيعة فرقة إسلامية، وتنكر الأساس الفقهي الذي اعتمد عليه الفقهاء العثمانيون في شرعنة قتل سابِّ الصحابة، معتبرة أن هذا الأساس بعيد عن الفقه الحنفي، ومتناقض معه. وقد مثَّل ذلك الفقيهُ الحنفي مذهبيًّا والماتريدي (الأشعري) في أصول الدين، علي

بن سلطان القاري الذي هاجر من خراسان إلى الدولة العثمانية، وتتلمذ على يد فقيه مكة، الشيخ ابن الحسن السلمي المكي (ت 983هـ/ 1575م) في «ذم التعصب في دين الله» شيعيًّا أو سنّيًّا، وكان مفاد رسالته تجريم قتل الشيعة أو السُّنّة، لكونهم مسلمين، فنزع الشرعنة الدينية الفتوية السابقة عن قتل الشيعة لأنهم شيعة، واعتبر ذلك قتلًا لمسلمين بأدلة ظنية، لا قطعية، ينفيها الفقه الحنفي، وأن القتل كان بدواعي السياسة، لا بأدلة الشرع. ورفض قتل الرافضي أو الخارجي لأنه خارجي أو رافضي، إلا إذا كان «باغيًا»، وذمَّ «التعصب في دين الله»[623]. وردًّا على فتوى باعتبار خراسان «دار حرب»، قال القاري إن «خراسان ليست بدار الحرب كما توهَّم بعض الفقهاء، بل دار بدعة كما هو ظاهر عند العلماء»، وإن أهلها متنوِّعون، وغالبهم على مذهب الحنفية، مع وجود قسم منهم من الشوافع، بينما العساكر القزلباشية «جماعة معدودة وشرذمة قليلة يدَّعون أنهم الشيعة»، بينما الشيعة متنوعون ويميِّز فيهم بين «من يحب ولا يسب، وإنما يفضِّل عليًّا على البقية»، ومنهم من «يحب ولا يسب، ولا يستحل السب، وإنما يشتم عند الغضب، ومنهم من يستحل ويستبيح، ولا يبالي من العتب، ومنهم من يعد السبَّ قُربةً وطاعة، ويجعله وظيفة وصنعة»[624].

تعزَّزت علاقات «التفاهم» الصفوي – العثماني بين الشاه طهماسب والسلطان سليم الثاني (973-982هـ/ 1566-1574م) الذي خلف القانوني، لتصل خلال هذه السنوات إلى ما يصفه إسماعيل صباغ بـ «العهد الذهبي للعلاقات الودية العثمانية – الصفوية»[625]. وفي خلال ذلك، أُكِّد اتفاق أماسية، ورفض الشاه عرض مدينة البندقية بالتحالف معه ضد العثمانيين الذين استولوا على جزيرة قبرص في عام 978هـ/ 1570م، تعبيرًا عن تمسكه باتفاق أماسية، وصداقته مع السلطان العثماني[626]. واستقبل الشاه طهماسب جلوس السلطان مراد الثالث (982-1003هـ/ 1574-1595م) بمشاركة وفد كبير، قدَّم إليه هدايا نفيسة، وحصل منه على وعد بدعم ابنه وولي عهده ليخلفه بعد وفاته، حيث كان النزاع العائلي على خلافته قد برز على أشده، ليتطور في أواخر حياته إلى صراع حادٍّ مكشوف بين القبائل القزلباشية المتنافسة في شأن الحكم[627]. ويبدو أن بعض الأقوياء في شيعة حلب المتوارين تقيةً تحت ستار الشافعية تنفس الصعداء في خلال فترة السلام العثماني- الصفوي هذه، فتسلَّم مناصب عليا في ولاية حلب (التي أُحدِثت في عام 1549 في سياق تنظيم ولاية العرب أو بلاد الشام في ولايات)، وخفف من تقيته. واستمر حضور هؤلاء في جهاز الحكم حتى اندلاع حركة ابن جنبلاط في سياق اندلاع حركة «الجلاليَّة» في الأناضول وشمال بلاد الشام ووسطها، فصار يتسنى لهم – وفق تاريخ كامل الغزي – أن يتزلَّفوا إلى الحكومة، وينالوا منها المناصب العالية «ويبطشوا بأهل السُّنّة باطنًا»[628].

في سياق هذه الدينامية، حاول الشاه إسماعيل الثاني (984-985هـ/ 1576-1578م) أن يُسبغ الصفة السُّنيَّة على سلطنته، فأصدر مرسومًا بمنع سب الخلفاء الراشدين الثلاثة، وأم المؤمنين عائشة، والصحابة العشرة[629]، بل خصص مالًا لمن يمتنع عن لعنهم[630]. ومن هنا، يصفه بعض تواريخ الأعيان بـ «السلطان السُّني» وبـ «إسماعيل الثاني السُّني الصفوي»[631]. لكن المصادر الشيعية رأت أنه كان «شديد التعصب على علماء الشيعة»، وحاول تغيير العُملة لأن أسماء الأئمة الاثني عشر منقوشة عليها، ومنع عملية السب التي كانت ترافق مواكب «الأشراف»، واصطدمت عملية تسنينه بالمؤسسة الفقهية الشيعية التي خاصمته – على

حد ما ورد في **تكملة أمل الآمل** - «بأشد ما يكون»، وكان يتصدرها عدد من سلالة عائلة المحقق الكركي الذي أرسى إرهاصات المؤسسة الفقهية الشيعية الصفوية، وتنظيم علاقتها مع السلطان[632]، بينما ترى مصادر سُنِّية، مثل القرماني، أن الشاه كان شيعيًّا وتحوَّل إلى السُّنية، و«صار من أهل السُّنَّة والجماعة، وقتل غالب الروافض»، وكانوا من الجنود. وقدر القرماني أنه قيل إن عدد من قتلهم من جنود أبيه وصل إلى نحو ثلاثين ألفًا[633]، بينما ما زالت هذه الخطوات «السُّنّية» التي قام بها الشاه «غامضة»، ولا سيما أنه لم يجاهر باعتناق المذهب السُّنّي، بل تراجع عن خطواته في أيامه الأخيرة حين هُدِّد بعزله عن العرش إن استمرَّ فيها[634].

يبدو، تحليلًا، أن الشاه حاول تنقية الشيعية الإمامية الصفوية من تقاليد السب، وكراهية السُّنة، وتقريبها بطريقة معيّنة إلى ما يطلق عليه جعفريان اسم «التسنُّن الاثني عشري» قبل الدولة الصفوية، وهو الذي مهَّد للاعتراف الكامل بالتشيع الإمامي في إيران الصفوية[635]، أو المعبَّر عنه بـ «سينان دوازده إمامي»، ومعناه «التسنُّن الاثنا عشري»[636]. ويبدو أن «التسنن الاثني عشري» هو نفسه ما عناه الفقيه الحنفي، الملا القاري (ت 1014هـ) بتمييزه طائفة في الشيعة بقوله: «ومنهم من يحب ولا يسب، وإنما يفضِّل عليًّا على البقية، ومنهم لا يحب ولا يسب»[637]؛ ففي هذا التسنُّن الاثني عشري شيء مشترك ممّا يتشيع به السُّني ويتسنَّن الشيعي. ويبدو أن الشاه إسماعيل الثاني كان أقرب إلى هذا «التسنُّن الاثني عشري»، فيشير الأصبهاني - نقلًا عن تاريخ آرا إسكندر بيك - إلى أن الشاه «قد ساء ظنه بجميع العلماء الإمامية»، غير أنه يضيف إلى ذلك خصوصًا أنه ساء ظنه بـ «سائر أهل علماء الشيعة من أهل استراباد الغالين في التشيع والتبري من أعداء آل محمد (ص)، وكان يؤذيهم، ويصادر بعض كتبهم ومنازلهم»[638].

يبدو أن إسماعيل الثاني قد حاول، لأسباب سياسية، إيجاد حل للصراع الشيعي - القزلباشي، وللصراع السُّني - الشيعي في مملكته نفسها، فلم يكن الشاه (المتسنِّن) نفسه ورعًا من الناحية الدينية السُّنية أو الشيعية، إذ كان مدمنًا على شرب الخمر وتعاطي الأفيون، وهذا ما كان عليه تقليد تناول الخمر لدى معظم السلاطين العثمانيين الذين كانت قوانينهم، أي قوانين نامه، متساهلة بشأن تعاطيه، وتفرض بدل عقوبة الجلد الغرامةَ المالية في مقابل كل جلدة كما في «قانون نامه» السلطان سليمان. وجاءت نهاية الشاه بقتله، إذ دس قادة القزلباش المعادون له السمَّ في الأفيون الذي يتناوله. وفي إثر قتله، شمل الاضطهاد المتهمين بمسايرة خطوات الشاه «السُّنيَّة»، ففرَّ أشرف، الملقب بميرزا مخدوم صاحب - وهو الذي ساند خطوات الشاه التي نَصِفُها بـ «السُّنيَّة الاثني عشرية» - إلى البلاط العثماني، ليترقى في المناصب القضائية العثمانية، وكان أول تعيين له في ديار بكر بصفته مفتيًا لها وقاضيًا لقضاتها، ثم غدا قاضي العسكر، وعُرف بكتابته ضد الشيعة، ومن رسائله **النواقض في الرد على الروافض**[639]. ويصفه بعض كتب أعيان الشيعة بـ «الناصب المتعصب»[640]، وردّ عليه أبو محمد بن الشيخ علي المحقق الكركي، أحد أبرز علماء المؤسسة الفقهية الشيعية الرسمية في إيران، في كتاب **المناظرات مع الميرزا مخدوم الإمامة**[641].

3- من استئناف الحرب إلى اتفاق اسطنبول (1590): إخضاع الصفويين

هدأت التوترات السُّنّية – الشيعية طوال فترة السلام العثماني – الصفوي الذي استمر نحو ثلاثة وعشرين عامًا، إلى أن دبَّ الصراع الحاد بين الأمراء الصفويين في إثر وفاة الشاه طهماسب (984هـ/ 1576م) على منصب الشاهنشاهية، بحيث قُتِل ابنه حيدر بعد بضع ساعات من تنصيبه قبل دفن أبيه، ثم قُتل خَلَفُه إسماعيل بن طهماسب، وخلفَه أخوه محمد خدابنده [عبد الله] (985–996هـ/ 1578–1588م) الذي كان كفيفًا تقريبًا[642]. وفي خلال حكم خدابنده الضعيف احتدمت الانقسامات بين القبائل القزلباشية حول السلطة، بينما استقلت خراسان عن سلطة الشاه المركزية الصفوية.

استغلت السلطنة العثمانية هذا الاضطراب العارم في السلطنة الإيرانية لإلحاق هزيمة بها، والتوسُّع في أراضيها، والسيطرة على إنتاجها الموجَّه إلى السوق، وفي مقدمته إنتاج الحرير، مستفيدةً من إبرام الصلح مع الدول الأوروبية بعد هزيمة معركة ليبانتو البحرية التاريخية (7 تشرين الأول/ أكتوبر 1571) التي اعتبرها الأوروبيون نهايةً للتوسع العثماني في أوروبا، للتفرغ لتوسعها في الأراضي الصفوية، واستغرقت الحرب نحو اثني عشر عامًا (1576–1588)[643].

على الرغم من تحفظات بعض القادة العثمانيين الذين تصدَّرهم الصدر الأعظم، محمد سوقولو باشا، على شنِّ الحرب في ظل اندلاع حركات «الجلاليَّة» منذ عام 1578، والتخوف من تضاعُف التكلفة، ومن احتمال تمرد الانكشارية، ومن أن الرعايا الصفويين ربما لا يكونون مستعدين للخضوع، فإن القرار بالحرب اتُّخذ، وشُرعن بفتوى من شيخ الإسلام تُركِّز على زندقة الفرس، وارتبط عاملها المباشر باشتغال المتغيِّر المستقل، حيث قام بعض الإيرانيين بالهجوم على قافلة حرير متجهة من جيلان نحو الأراضي العثمانية، وقتلوا معظم تجارها أو أسروهم[644]. واستهدفت الحملة العسكرية التي بدأت في أواخر عام 1577 احتلال أذربيجان والسيطرة على تبريز، مدينة تجمُّع الحرير، وباستمرارها غدت «حربًا اقتصادية»، وفُرِض الحصار المتبادل على طول طرق القوافل عند مرورها عبر الحدود[645]، وتمثّل هنا اشتغال المتغيِّر المستقل؛ إذ انكمشت واردات الدولة العثمانية من الحرير، وتوقف ثلاثة أرباع أنوالها – كما حدث في بورصة – عن العمل، بسبب تراجع وتيرة وصول الحرير إليها، بينما ارتفع طلب التجار الإنكليز والإيطاليين على الحرير، ولا سيما بعد المكننة المتزايدة لغزل الحرير، وتمكَّن العثمانيون في النتيجة من السيطرة على غنجة وشيروان، وهما من أكثر المناطق الصفوية إنتاجًا للحرير، وتمكّنوا كذلك من دخول مدينة تبريز[646].

رسَّم ذلك بين الطرفين – بتوقيع اتفاق اسطنبول الأول (21 آذار/ مارس 1590) المبرم بين السلطان مراد الثالث (جمادى الأولى 982–1003هـ/ كانون الثاني (يناير) 1574–1595م) والشاه عباس الأول (996–1038هـ/ 1588–1629م) – عائدية مناطق غنجة وشيروان المنتجة الكثيفة للحرير إلى الدولة العثمانية، إضافة إلى قبول إيران احترام حرية المذاهب السُّنّية «وموافقتها على «عدم سبِّ» شخصيات الصحابة[647]، وعكس الشق الثاني ترضية السلطنة العثمانية حلفاءها الأوزبك السُّنَّة المتمردين ضد الشاه، الذين قاتلوا الشاه بشرعنة من الفقهاء، معتبرين خراسان «ديار حرب»[648]، وسيطروا في عام 1588م على خراسان[649].

4- اندلاع حركات الجلاليَّة: استعادة الشاه السيطرة على إنتاج الحرير

لم يكن قبول الشاه عباس الأول (996-1038هـ/ 1588-1629م)، بالاتفاق إلا كرهًا، وفي نهاية الأمر لم يكن الاتفاق أكثر من هدنة، وفق تعبير أولسن[650]، بينما تمرد الانكشاريون على الاتفاق، وتركز تمردهم في العاصمة اسطنبول، وقتلوا الدفتردار (ناظر الماليَّة) وبيكلربكي الروملي بدعوى صرف نقود لهم ناقصة العيار، وتجدَّد تمرُّدهم في عام 1593 في أكثر من ولاية، وأثاروا الفوضى في مدينة تبريز، المركز الأساسي لتجميع الحرير، بشكل خاص[651]. ولم تكن هذه الدعوى مفتعلة؛ إذ تدنَّت القيمة الشرائية للآقجه بفعل ارتفاع وتيرة التضخم نتيجة ثورة الأسعار الناجمة عن وصول كميات كبيرة من الفضَّة من «العالم الجديد»، بينما ظلت رواتب الجنود ثابتة[652]. وتوضَّحت الآثار الاجتماعية - السياسية الوخيمة لحرب الأعوام 1576-1588 التي استنفدت موجود الخزانة، وخفَّضت العملة في خلالها بنسبة النصف[653] هنا بشكل جلي في تفاقم ثورات الجند، وكانوا قد قاموا في عام 1586 بأول ثورة كبيرة جامحة تسببت بمقتل أمير أمراء ولاية الروملي والدفتردار وأمين الضرب بسبب انخفاض قيمة النقد وتأكّل قيمته الشرائية[654].

لكن حركات التمرد التي وُصفت بـ «الجلالية» تفاقمت في عام 1596، إلى حد أن «الدولة العليَّة» فقدت السيطرة على تسعٍ من ولاياتها[655]. وأصبح الجلاليون - بتعبير أوزتونا - «دولة داخل الدولة»، وكان يتعاون معهم كثيرون من حائزي رتبة البيكلربكي (فريق) والسونجي بيك (أمير لواء)[656]. وغدت الأناضول - وبالتحديد ولايات أرضروم وسيواس وقرمان ومرزيفون وقسطموني وكانقري - تحت سيطرة الجلاليين[657]، بينما كان الشاه قد تمكَّن في العام نفسه تقريبًا من هزيمة الأوزبك السُّنّة في خراسان، وهم الذين كانوا يحظون بدعم الدولة العثمانية ومطالبتها الشاه بأن يترك للأوزبك خراسان. وكان الأوزبك قد سيطروا منذ عام 1589 على مدينة مشهد، ودخل معهم الشاه في مواجهة ضارية حتى تطويقهم واحتوائهم في عام 1595 [658]، وشرعنوا الحرب ضد الشاه دينيًّا باعتبار خراسان «دار حرب». في ذلك الحين، واجه الشاه نوعًا خاصًّا من «الجلاليَّة» في نطاقه، وهو الحركات النقطوية العرفانية (الغالية)، فأمعن القتل بها، ونفى جماعتها، كما واجه الأمراء القزلباش، فـ «سفك» دماء القزلباش المتحكمين بالدولة على حد تعبير المحبِّي[659]، إلى حد أنه ارتكب مذبحة كبيرة في جماعة صفوية متطرفة منهم كانت تدَّعي أنها من خُلَّص أتباع الطريقة الصفوية، تُدعى «صوفية لاهيجان القدامى»، وشكَّل جيشًا محترفًا مرتبطًا به، لا بالأمراء القزلباش، على غرار الجيش الانكشاري[660]، وترافق ذلك مع تعزيز قوة المؤسسة الفقهية الشيعية ودورها في العبادات والمعاملات.

جاءت فرصة الشاه عباس السانحة للانقضاض على اتفاق اسطنبول الأول، لينشب ما يمكن تسميته - بلُغة ثريا فاروقي - «حرب السنوات الستة والثلاثين»، التي تُحدد فاروقي متنها الزمني التاريخي بين عامي 1603 و1639 [661]. وتمثّلت أولوية الشاه في استعادة الأراضي التي كان قد خسرها أمام العثمانيين بين

عامي 1555 و1590، وثبتها اتفاق اسطنبول الأول (1590) لمصلحة العثمانيين، وفي مقدمها مدينة تبريز، مبتدأ طريق الحرير[662]. واستغل الشاه عباس امتداد الحركات الجلالية إلى تبريز، وقيام الفوضى العارمة فيها نتيجة تمرد الانكشاريين بسبب نقص عيار النقود التي سُدِّدت إليهم[663]. وفي خلال الأعوام 1603–1607، تمكن الشاه من طرد العثمانيين من المناطق الأساسية المنتجة للحرير في أذربيجان وحاضرتها تبريز، وصولًا إلى إيروان، البقعة الاستراتيجية التي تربط تبريز بالأناضول. وكان العثمانيون قد سيطروا عليها في خلال حرب 1578–1590 [664]، وفي تبريز، التي كان أغلب سكانها من السُّنّة قبل السيطرة الصفوية عليها ثم جرى تشييعها بالقوة، أجرى المتعصبون من أهلها الشيعة مذبحة شاملة في العثمانيين المقيمين فيها على مدى عشرين عامًا، ودعا الشاه عباس إلى محو كل أثر من آثار الحكم العثماني، وفي أيام قلائل تحولت القلاع والبيوت والخانات والحمامات التي شيدها العثمانيون إلى خراب[665].

وبحلول عام 1607، كان الشاه قد استعاد السيطرة على مناطق إنتاج الحرير، وانضم إليه – إضافة إلى ذلك – معظم الجنود في حامية وان العثمانية. وحين أرسل الباب العالي نجدة إلى الحامية، انضم ابن قائدها إلى أحد قادة الجلالية المتمردين[666]، وسدَّ الشاه بذلك جميع معابر التجارة العثمانية، وسيطر على الخليج بحيث أصبح «بحيرةً صفوية»، فلم يتبق فيها للبرتغاليين سوى جيب محصور في البصرة. وحاول الشاه أن يقنع التجار الأوروبيين بتحويل تجارتهم إلى هرمز بدلًا من حلب التي شكلت أحد أبرز المراكز التجارية الحيوية للتجارة العثمانية، لتحويل طريق التجارة عن الأراضي العثمانية، وحرمان الدولة العثمانية من العوائد الضخمة التي كانت تجبيها من الرسوم الجمركية على الحرير الإيراني[667]، واتبع سياسة الحظر الاقتصادي على الدولة العثمانية على نحو معاكس لما اتبعه السلطان سليم الأول إبان تهيُّئه لمعركة جالديران في عام 1514، وردَّ العثمانيون على ذلك بفرض إجراءات حظر على معادن الذهب والفضة الآتية من طريق الأراضي العثمانية، فأدى هذا إلى تفاقم الأزمة المالية في إيران[668].

وفي عام 1607 تقريبًا، وقَّع الباب العالي اتفاق صلح مع آل هابسبورغ، ليوجه السلطان قوته كلها ضد «الجلاليين»، ويصمهم بأنهم «قزلباش» ومنحرفون (هراطقة) كالصفويين[669]. ولم تكن هذه الحركة لِتَمُرَّ – على حدّ تعبير عدنان البخيت – من دون أن تترك لها أثرًا على المناطق الشامية، خصوصًا المحاذية لها مثل حلب وبلاد طرابلس الشام، وعلى الأُسرة الجانبولادية (الجنبلاطية) الكردية المتمكِّنة في كِلّس وأعزاز[670]، لتنشب «حرب السنوات الست والثلاثين». وما يهمنا من علاقة حركة قلندر أوغلو بحركات التمرد في شمال بلاد الشام هو أنه وجد حليفًا قويًّا له من خارج الأناضول في شمال بلاد الشام، هو جنبلاط أوغلو علي باشا[671]، وآثار هذه الحرب في التشيُّع، وفي وضعية حلب وشمال بلاد الشام خصوصًا، في طموحات الشاه عباس للتوسع الإمبراطوري.

(450) علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، ط 2 (بيروت: دار الأمير؛ مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، 2007)، ص 133.

(451) نعتمد في تحديد الفترة التأسيسية للدولة الصفوية على: علي إبراهيم درويش، **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501–1576** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، لما قدمته من تحديد معقول لمفهوم المرحلة التأسيسية بالنسبة إلى الدولة الصفوية، وهي التحول من حركة الدعوة إلى حركة الدولة، أو الدولة السلطانية، بشكل أكثر دقة.

(452) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية**، ط 4 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 106.

(453) أورهان صادق جانبولات، **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص 163.

(454) تمرد والي مصر أحمد باشا، أحد أكبر قادة النظام العثماني، على السلطان سليمان القانوني في عام 930هـ/ 1524م، وهدد بإخراج مصر من نطاق السيادة العثمانية، فاتُّهم بالتمرد لحساب الشاه الصفوي، وفُسرت إجراءاته في مصر، بعزمه «على تقديم الاثني عشر إمامًا على اعتقاد الرافضة، وإظهار ذلك على المنابر». نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 158–160. ويشير الغزي إلى استمالة قاضي زاده الأردبيلي لأحمد باشا عن «اعتقاد أهل السُّنّة إلى اعتقاد إسماعيل شاه، ومذهب الإمامية، وإباحته له أموال أهل السُّنّة». «وانكشف أمر أحمد باشا بأنه داعية لإسماعيل شاه الصوفي [= الصفوي] في سفارة قاضي زاده وتسويله، ووجدوا تاجًا عنده من شعار الصوفي، واستفيض أنه استحلَّ قتل أهل السُّنَّة، وسلب أموالهم، وعزم على تقديم الاثني عشر إمامًا على اعتقاد الرافضة، وأظهر ذلك على المنابر، وغير ذلك بحيث ثبت عندهم كفره» (ص 160). يُقارن بـ: مادة «ظهير الدين الأردبيلي» (ص216). لكن، يبدو أن صراع أحمد باشا ضد السلطان كان صراعًا داخليًا دار حول منصب الصدارة العظمى؛ إذ لا توجد براهين على دور الشاه الصفوي في تمرده. يُنظر: عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون 1516–1926** (دمشق: [د. ن.]، 1974)، ص 86.

(455) أفتى الشيخ تقي الدين البلاطنسي الشافعي بإحلال دمائهم [الدروز] وأموالهم. محمد بن علي بن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام 926–951هـ، صفحات مفقودة تنشر للمرة الأولى من كتاب، فاكهة الخلان في حوادث الزمان**، تحقيق أحمد إيبش (دمشق: دار الأوائل، 2002)، ص 171. ووفق ما يشير إليه أحمد إيبش في تحقيقه لتاريخ ابن طولون، فإن أحد عشر فقيهًا وقاضيًا دمشقيًّا وقّعوا الفتوى (ص 162). لمزيد من المعلومات، يُنظر: محمد بن علي بن طولون الصالحي، **إعلام الورى بمن ولي نائبًا بدمشق الشام الكبرى**، تحقيق محمد أحمد دهمان، ط 2 (دمشق: دار الفكر،

1984)، ص 257–258. يُقارن بـ: النص الكامل للفتوى وأسماء الفقهاء الموقعين عليها في: محمد بن جمعة المقار، «الباشات والقضاة في دمشق»، في: صلاح الدين المنجد (جمع وتحقيق)، **ولاة دمشق في العهد العثماني** ([دمشق: د. ن.]، 1949)، ص 7.

(456) Stefan Winter, «The Alawis in the Ottoman Period,» in: Michael Kerr and Craig Larkin (eds.), The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant (London: Hurst and Company, 2015), p. 51.

(457) ميخائيل مشّاقة، **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**، تحقيق أسد رستم وصبحي أبو شقرا، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1985)، ص 46.

(458) عبد الرحيم أبو حسين، **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546–1711** (بيروت: دار النهار، 2005).

(459) المرجع نفسه.

(460) أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد (بيروت: عالم الكتب، 1992)، مج 3، ص 51. يُنظر أيضًا: ثريا فاروقي، **الدولة العثمانية والعالم المحيط بها**، ترجمة حاتم الطحاوي، مراجعة عمر الأيوبي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 104–105، 148. يُقارن بـ: يلماز أوزطونا، **المدخل إلى التاريخ التركي**، ترجمة أرشد الهرمزي (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2005)، ص 400.

(461) أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، طبعة جديدة (بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، 2010)، ج 5، ص 472.

(462) إبراهيم بيك حليم [بك]، **تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بكتاب التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العليّة** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص 123. ويُنظر أيضًا: القرماني، مج 3، ص 51، وكذلك: فاروقي، **الدولة العثمانية**، ص 104–105، 148. يُقارن بـ: أوزطونا، **المدخل إلى التاريخ**، ص 400.

(463) فاضل بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني – أواسط القرن التاسع عشر)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 256–258. ويُنظر: حليم، ص 123.

(464) عبد السلام ترمانيني، **أحداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين** (دمشق: دار طلاس، 1997)، ج 4، ص 608–609.

(465) فاضل بيات، **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر**

العثمانية (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2003)، ص 381.

(466) ستانلي لين بول، **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة أحمد السعيد سليمان (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ج 2، ص 554.

(467) يُقارن بـ: يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231–1922**، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ج 1، ص 769–770. لم تكن الموصل قاعدة الجزيرة الفراتية في عداد الألوية الكردية في ذلك الوقت، ولم تتمتع بما تمتعت به الألوية الكردية من امتيازات محلية. يُقارن بـ: بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 382–383.

(468) سيد باغجوان، **شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 57–59. يُقارن برؤية أخرى لهذه الواقعة، في: خليل إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد الأرناؤوط (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 275–276.

(469) باغجوان، ص 55.

(470) المرجع نفسه، ص 54–55.

(471) عابد توفيق الهاشمي، **الخلافة العثمانية دولة القدر**، مراجعة نبيل قصاب باشي (النرويج: الجامعة الاسكندنافية الافتراضية، 2011)، ص 220. ويُنظر أيضًا: إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 294.

(472) المرجع نفسه.

(473) يُقارن بـ: طالب محيبس حسن الوائلي، **الصفويون: من الطريقة الصفوية حتى تأسيس الدولة** (دمشق: رند، 2011)، ص 303.

(474) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 275.

(475) رضوان السيد، «مقدمة»، في: نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، **تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك** (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 11–12.

(476) المرجع نفسه، ص17، 24.

(477) ابن إياس، ج 1، ص 52.

(478) السيد، ص 17. يُقارن بـ: طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ترجمة محمد عبد الله عنان، ط 2 (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2006)، ص 18.

(479) أمر في بلاد الشام كما في مصر بترك المذهب الشافعي، وتقليد المذهب الحنفي، و«أشيع أن لا يحكم بالشام غير قاضٍ حنفي لا غير، كما هي عادته في بلاده إستانبول وأبطل من الشام المذاهب الثلاثة».

وسارت الأمور على هذه الشاكلة. ابن إياس، ج 5، ص 243. يُقارن بـ: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 53-54.

(480) ورد في ترجمة جان بردي، في: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 170.

(481) محمد بن عيسى بن كنان الصالحي الدمشقي، **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، تحقيق حكمت إسماعيل (دمشق: وزارة الثقافة، 1993)، ق 2، ص 69.

(482) يُقارن بـ: ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 151.

(483) المرجع نفسه، ص 135.

(484) عزل محمد بن أحمد الفرفور (ت937هـ/ 1531م) من قضاء حلب في عام 927هـ/ 1521م بسبب تمسكه بالمذهب الشافعي، ثم عوقب وسُجن في القلعة، ومات في السجن. وكان - وفق الغزي - «آخر قاضٍ تولى حلب من قضاة أولاد العرب». الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 22-23.

(485) يشير ابن الحنبلي إلى حالة أحمد بن الشيخ (ت 965هـ/ 1557م)، ويصفه بـ «الشافعي باطنًا والحنفي ظاهرًا».رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي بن الحنبلي، **در الحبب في تاريخ حلب**، تحقيق محمود محمد الفاخوري ويحيى زكريا عبارة (دمشق: وزارة الثقافة، 1972)، ج 1، ص 238.

(486) شكّل التشييع المهيب للشيخ حسن بن علي الحصكفي في عام 925هـ/ 1519م، «خاتمة علماء الشافعية بحلب»، على حد تعبير الغزي، والذي توترت علاقته بقاضي حلب (العثماني) زين العابدين محمد بن الفناري، نوعًا من احتجاج على هذه السياسة «الحنفية»، فكان «للصلاة على الشيخ بدر الدين مشهد عظيم بالجامع الكبير بحلب»، «وصُلّي عليه صلاة الغائب بدمشق في الجامع الأموي». الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 182.

(487) ترجمة عبيد الله بن محمد قاضي حلب، في: محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، صححه وعلق عليه محمد كمال، 8 ج، ط 2 (حلب: دار القلم العربي، 1989)، ج 6، ص 32.

(488) بشأن اتخاذ النُّصيريين هذا المذهب تقيةً، يُقارن بـ: محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 292.

(489) ابن الحنبلي، ج 1، ص 189. يُقارن بـ: الطباخ (1989)، ج 5، ص 350.

(490) نور الله الحسيني المرعشي الشهيد التستري، **إحقاق الحق وإزهاق الباطل** (قم: منشورات مكتب آية الله العظمى المرعشي النجفي، [د. ت.])، ج 1، ص 11-12.

(491) كانت الفِرق الشيعية المختلفة ظاهرة بمذاهبها طوال الحقبة الأيوبية التي سبقتها، ومحترمة من خلفاء صلاح الدين، ولا سيما الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين (582-613هـ/ 1187-1216م) وابنه العزيز، حيث يشير ياقوت (ت 626هـ/ 1229م) في مادة «حلب» إلى أنه حين زارها في زمن الملك

العزيز محمد بن الظاهر غازي بن الملك الناصر يوسف بن أيوب، «كان الفقهاء يفتون على مذهب الإمامية». شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2008)، مج 2، ص 167.

(492) أضاف إليه السلطان سليمان القانوني في 27 رجب 943هـ/ 9 كانون الثاني (يناير) 1537م – بفتوى من شيخ الإسلام أبو السعود أفندي – سببًا إضافيًّا جوهريًا يتعلق بالعلاقة بين السلطنة والجيش، وهو تفريق القضاة الشوافعة «حالًا بين زوجات طائفة السباهية وأزواجهن الغائبين، وغيرهم من سائر الرعايا»، «ويزوجونهن بغيرهم، فلا يكون في ممالكي المنصورة من بعد قاض شافعي»، و«إن وجِد قضاة شافعيون فليُعزلوا مهما كانوا». يُقارن بـ: جانبولات، ص 41.

(493) إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 276.

(494) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز**، تقديم وإعداد أحمد عبد المجيد الهريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، ص 232.

(495) مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط 2 (دمشق: دار القلم، 2004)، ص 66.

(496) جانبولات، ص 196.

(497) إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 276.

(498) يُقارن بـ: ممارسة هذا السلوك في ترجمة إسكندر بيك في حلب، ثم في وان في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 290–315. وكذلك ج 2، ص 562.

(499) محمد باقر الموسوي الخوانساري [الميرزا]، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات** (طهران: مؤسسة إسماعيليان؛ المطبعة الحيدرية، 1970)، ج 4، ص 355.

(500) عبد النبي بن محمد القزويني، **تتميم أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني ومحمود المرعشي (قم: مكتبة آية الله المرعشي، [1987])، ص 173.

(501) ابن الحنبلي، ج 1، ص 935.

(502) بشأن الفَرق بين المذهبين الشافعي والحنبلي في مسألة توريث ذوي الأرحام، يُقارن بـ: السيد، ص 36–37.

(503) الطرسوسي، ص 69.

(504) يُقارن بباب ميراث الأرحام في: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **من لا يحضره الفقيه**، ط 2 (بيروت: شركة الأعظمي للمطبوعات، 2012)، ص 750–758.

(505) الطباخ (1989)، ج 5، ص 434.

(506) ابن الحنبلي، ج 1، ص 1057–1058.

(507) المرجع نفسه، ص 739–740. ويُنظر أيضًا: محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** (حلب: المطبعة العلمية، 1925)، ج 3، ص 50–51، وكذلك: كامل البالي الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب** (حلب: المطبعة المارونية، [د. ت.])، ج 3، ص 260.

(508) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر** (بغداد: [د. ن.]، 1969)، ص 52.

(509) عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة** (الدار البيضاء: اتصالات سوبو، 2008)، ص 307.

(510) محمد أمين بن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، اعتنى به محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 1، ص 202.

(511) لخص ابن عابدين هذه المسألة الخلافية بقوله: «أن يُنظر إلى حال الشخص التائب عن سب الرسول»، «فإن فُهم منه صحة التوبة، وحسن الإسلام، وصلاح الحال يعمل فيه بقول الحنفية في قبول توبته، ويكتفى بالتعزير والحبس تأديبًا، وإن لم يُفهم من الخير يُعمل بمذهب الغير، فلا يُعتمد على توبته وإسلامه، ويقتل حدًا». المرجع نفسه، ص 204–205.

(512) روبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية – الفارسية** (1718–1743)، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983)، ص 61. يُقارن بـ: إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 62.

(513) أورده: الوردي، ج 1، ص 53–55. بشأن زيارة القانوني ضريح أبي حنيفة، وضريح موسى الكاظم ومشهد الإمام علي وولده الحسين، يُقارن بـ: القرماني، مج 3، ص 56. وكذلك: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ 16م**، إعداد وترجمة فاضل بيات، تقديم خالد أرن، 4 ج (إستانبول: إرسيكا، 2010)، ج 1، ص 356، 372.

(514) كوثراني، **الفقيه والسلطان**، ص 78.

(515) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الدولة العثمانية**، ج 1، ص 343–345.

(516) ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 232. يُقارن بترجمة أحمد بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن أحمد، في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 114. يتوقف ابن الحنبلي عند وقعة مماثلة لكنه يحددها بعام 953هـ/ 1546م، ويضيف إلى رواية ابن طولون أن القاضي كان من المقربين للسلطان القانوني، وخطيبًا للجامع الكبير، وسبق له أن كان قاضيًا للعسكر في الأناضول؛ الواقعة التي يذكرها ابن طولون مطابقة في معلوماتها الأساسية للواقعة التي يذكرها ابن الحنبلي. ومن المعروف أن ابن طولون توفي في 11–12 جمادى

الأولى 953هـ/ 9-10 تموز (يوليو) 1546م، بينما يؤرخ ابن الحنبلي للواقعة بعام 953هـ/ 1546م الذي توفي فيه ابن طولون، بينما يشير آخرون إلى أن ابن طولون توفي في عام 955هـ/ 1548. ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 68، لكن مهما يكن الاختلاف في تاريخ وفاته، فتاريخه يشمل الفترة 926-951هـ وليس ما بعدها.

(517) فاروقي، **الدولة العثمانية**، ص 106.

(518) ابن طولون الصالحي، **إعلام الورى**، ص 363.

(519) ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 321. من هذا القبيل أن ناظر مدرسة الشيخ أبي عمر ادعى على منافسه الشيخ محمد التبريزي المدرس في المدرسة بأنه رافضي، وأقنع بعض الطلاب بكتابة ادعاء بذلك، فأحيل الأمر إلى القاضي الكبير الذي نظر في شهادة أعيان دمشق بأنه من أهل السُّنّة والجماعة. وأن الشيخ محمد بن علي بن مكي الحرفوشي (ت 1059هـ) اتُّهم لخلاف بينه وبين المولى يوسف بن أبي الفتح، «عند الحكام على قتله بنسبة الرفض إليه»، يُقارن بـ: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحقيق وتعليق حسن الأمين (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1998)، مج 14، ص 317.

(520) الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 125.

(521) ترجمة زين الدين الأسعاني المتوفى في عام 1042هـ، في: الطباخ (1925)، ج 6، ص 237.

(522) المرجع نفسه، ص 23، 79.

(523) ابن الحنبلي، ج 2، ص 141-142.

(524) بشأن سيرة إسكندر بيك في حلب ثم في وان، يُقارن بكامل ترجمته في: المرجع نفسه، ج 1، ص 290-315، وج 2، ص 562.

(525) يُقارن بترجمة بهاء الدين بن علي بن حمزة المشهور بابن شيخ سوق الدهشة في حلب، المتوفى في عام 945هـ/ 1539م. ابن الحنبلي، ج 1، ص 352-381. يُقارن بـ: الطباخ (1989)، ج 5، ص 418.

(526) المرجع نفسه، ج 5، ص 480.

(527) يُقارن بما يورده ابن الحنبلي، ج 2، ص 20، وبما يورده الطباخ من سيرة فتح الله المشهدي الذي كان والده شيعيًّا وتعرض لهجاء القاضي شهاب الدين سراج، قياسًا على هجاء سابق لبهاء، الطباخ، ج 6، ص 22.

(528) ابن الحنبلي، ج 2، ص 184.

(529) يُقارن بـ: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الدولة العثمانية**، ق 1، ص 344-345.

(530) ابن الحنبلي، ج 2، ص 225-227.

(531) المرجع نفسه، ج 2، ص 5-6. بنو كمونة المقصودون بحملة القنواتي هم بنو كمونة الشيعة، نسبة إلى محمد كمونة، نقيب الأشراف في بغداد الذي حبسه - بحسب محسن الأمين - والي بغداد العثماني إبان حصار الشاه إسماعيل الصفوي بغداد، فأخرجه أهل بغداد بعد سقوطها في يد الشاه من سجنه، وعيّنه على العتبات العالية والمشاهد المشرَّفة، وأبرزه في مواكب فخمة بالخيل والحشم والطبل، يُقارن بمادة «بنو كمونة»، الأمين، ج 5، ص 521-522، وج 14، ص 17-18، بينما حبسه الحكام لاتهامه «بإخلاصه للشاه وتحزبه له». يُقارن بـ: عباس العزاوي، **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.])، مج 3، ص 347-348.

(532) بشأن سيرة إسكندر بيك في حلب ثم في وان، يُقارن بكامل ترجمته في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 290-315. ويُقارن بترجمة يحيى بن موسى بن أحمد المشهور بابن الشيخ موسى الأريحاوي، في: ج 2، ص 561-562.

(533) ابن الحنبلي، ج 1، ص 113-116.

(534) المرجع نفسه، ج 2، ص 200.

(535) أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992)، ص 13.

(536) يرد اسمه برسوم متعددة، منها: جان بلاط بيك، وجانبولاط، وغيرهما، وسنوحد الاستخدام هنا بجنبلاط. كان جنبلاط قد نجا من القتل بعد قيام قرا جا باشا - وهو أول باشا عثماني عيّنه السلطان سليم على حلب - بقتل والده بسبب دسائس الأمير عز الدين (ت 948هـ/ 1542م) اليزيدي ضده، فرباه السلطان سليم في السراي، ثم عيّنه السلطان سليمان القانوني أميرًا للواء الأكراد، ومفتشًا على حلب، فانتقم من الأمير عز الدين، وأجرى مذبحة في الأكراد اليزيديين الذين ينتمي إليهم عز الدين. ابن الحنبلي، ج 1، ص 437-445. يُقارن ببعض جوانب هذه السيرة في: شرف خان البدليسي، **شرفنامه: في تاريخ الدول والإمارات الكردية**، ترجمة محمد علي عوني، مراجعة يحيى خشاب، ط 2 (دمشق: دار الزمان، 2006)، ص 226.

(537) يُنظر نص الفتوى في: العزاوي، مج 4، ص 301-305. يضع العزاوي فرضية أن هذه الفتوى كانت لتبرير الحملة على اليزيديين ضد العائلة المرداسنية في سنجار، لكن إمارة المرداسنية لاحقة، وتوتّرها مع السلطات العثمانية لاحق إلى نحو منتصف القرن السابع عشر وفق معلومات العزاوي نفسه في عام 1650 (مج 5، ص 51). وتكمن مشكلته في تثبيت تمرد المرداسنيين، مع أنه لاحق، وربما يكون حدث مثله قبل ذلك. لكنه بحصافته النسبية التاريخية يثير أسئلة عن الفجوة بين زمن حياة صاحب الفتوى وزمن تلك الحملات (مج 4، ص 300-301).

(538) يُراجع ترجمته في: ابن الحنبلي، ج 1، ص 437-445.

(539) نعتمد في تحديد الفترة التأسيسية للدولة الصفوية على: درويش، **السياسة والدين**.

(540) شريعتي، ص 133.

(541) كوثراني، **الفقيه والسلطان**، ص 106.

(542) جانبولات، ص 163.

(543) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار النهضة العربية؛ مركز الإنماء القومي، 2007)، ص 49، 120، 131–132.

(544) كولينز إمبر، «قضايا المثال والمشروعية في التاريخ العثماني المبكر»، ترجمة عبد اللطيف الحارس، **الاجتهاد: مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي**، السنة 11، العدد 43 (صيف 1999)، ص 103.

(545) فاروقي، **الدولة العثمانية**، ص 106.

(546) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 289–291. يُقارن بـ: كيدو، ص 129.

(547) سيرة الفقيه الشيعي محمد بن أبي جمهور الإحسائي، في: حسن الصدر، **تكملة أمل الآمل**، تحقيق حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدباغ وعدنان الدباغ (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2005)، ج 5، ص 23.

(548) المرجع نفسه، ص 30، 36–38.

(549) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، ص 175.

(550) المرجع نفسه، ص 11.

(551) كيدو، ص 38–39.

(552) يُنظر هذه الإشارات في: أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، تحقيق أكرم حسن العلبي، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2012)، مج 2، ص 95–96، 110–111، 328، 316. حول نظام المدارس المخرجة للفقهاء الموالي يُقارن بـ: إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 256–262. وكذلك: كيدو، ص 14–16.

(553) كيدو، ص 15.

(554) خليل ساحلي أوغلي، **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين** (إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2000)، ص 535، 539.

(555) جانبولات، ص 44.

(556) إيناجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 113.

(557) جانبولات، ص 50، 67.

(558) ساحلي أوغلي، ص 550–554.

(559) سيبتهج «الأروام» في دمشق في عهد سليمان القانوني في عام 929هـ بنصر السلطان في رودس، بـ «المعاصي»، على حد تعبير ابن طولون، وأظهروها في «أسواق دمشق، خصوصًا سوق باب الفرج، من شرب الخمر مع النساء والصبيان، مع إيقاد الشموع نهارًا، فضلًا عن الليل. وكان غالب من مر عليهم إن لم يشرب منهم رشوا على ثيابه الخمر». ابن طولون الصالحي، **حوادث دمشق اليومية**، ص 154.

(560) «قانون نامه» السلطان سليمان، في: ساحلي أوغلي، ص 609.

(561) المرجع نفسه، ص 578.

(562) مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 3، ص 324–331.

(563) Winter, p. 54.

(564) فريد، ص 259.

(565) الخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 349.

(566) يُقارن بـ: ميشيل مزاوي، **أصول الصّفويين: التشيّع والتصوّف والغُلوّ**، ترجمة ثائر ديب (قيد النشر)، ص 22–23. يشكر الباحث الزميل ثائر ديب على اطلاعه على ترجمته لهذا الكتاب، وسماحه له بالاقتباس منه، وهي ترجمة في قيد النشر.

(567) الصدر، ج 2، ص 160.

(568) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث** (المنامة: مكتبة فخراوي، 2008)، ص 146–148، والخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 347.

(569) كوثراني، **الفقيه والسلطان**، ص 160.

(570) الخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 347.

(571) علي حسين الجابري، **الفكر السلفي عند الشيعة الإثني عشرية** (بيروت؛ باريس: دار عويدات، 1977)، ص 254.

(572) الخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 348، والبحراني، ص 148.

(573) الأصبهاني (1981)، ج 3، ص 441.

(574) المرجع نفسه، ص 348-349.

(575) المرجع نفسه، ج 2، ص 67-68.

(576) الخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 355.

(577) محمد بن الحسن الحر العاملي، **رسالة الإثني عشرية**، تعليق محمد اللازوردي الحسيني، محمد درودي ومحمد ورو (قم: الكتب العلمية، [1882])، ص51.

(578) الأصبهاني (1981)، ج 3، ص 447.

(579) يُقارن بـ: الوردي، ج 1، ص 59.

(580) تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخطط المقريزي**، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998)، مج 3، ص 208-209. يرى ابن العديم الذي سبق المقريزي أن الحمدانيين قاموا بهذه الزيادة في عام 369هـ أو 358هـ. كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله الحلبي الحنفي بن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 100، أي في عهد سعد الدولة بن سيف الدولة الحمداني (356-381هـ/ 967-991م)، الذي خلف أباه سيف الدولة بعد وفاته في صفر 356هـ/ أوائل 967م، لكن ابن العديم يورد في **بغية الطلب** فقرة تشير إلى أن هذه الزيادة ربما حدثت في حلب أيام سيف الدولة في عام 347هـ، مع مجيء أبي عبد الله القمي الذي «كان أول من أذّن في الليل، وقال في أذانه: محمد وعلي خير البشر» (مج 6، ص 2701).

(581) الصدوق ثبت: «حي على خير العمل» في «الأذان الصحيح» وأجاز أن يأتي في إثرها «الصلاة خير من النوم» مرتين «تقية»، ويقول الصدوق: هذا هو الأذان الصحيح لا يزاد فيه ولا ينقص منه، والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخبارًا، وزادوا في الأذان: «محمد وآل محمد خير البرية» مرتين، وفي بعض رواياتهم بعد «أشهد أن محمدًا رسول الله» «أشهد أن عليًا ولي الله». ابن بابويه القمي، ص 290.

(582) الجابري، ص 254.

(583) الخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 356.

(584) المرجع نفسه، ج 1، ص 25.

(585) الأصبهاني (1981)، ج 1، ص 17.

(586) عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق: الجذور الفكرية والواقع التاريخي (1900-1924)** (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1985)، ص 94.

(587) الخوانساري [الميرزا]، ج 1، ص 25.

(588) المرجع نفسه، ج 4، ص 356.

(589) الصدر، ج 1، ص 229.

(590) المرجع نفسه، ص 357.

(591) بشأن سيرته، يُنظر: البحراني، **لؤلؤة البحرين**، ص 28-36.

(592) يُنظر سيرة مفصلة للجباعي، في: الخوانساري [الميرزا]، ج 3، ص 337-367.

(593) الصدر، ج 1، ص 173-174.

(594) الخوانساري [الميرزا]، ج 3، ص 350.

(595) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 241.

(596) مرتضى المطهري [آية الله]، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي الغروي (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997)، ص 378.

(597) كوثراني، **الفقيه والسلطان**، ص 116. وينظر أيضًا: وجيه كوثراني، **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن** (بيروت: دار النهار، 2007)، ص 63.

(598) عبد الله أفندي الأصبهاني [الميرزا]، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج 3 (بيروت: الدار الإسلامية، 1991)، ص 348.

(599) المرجع نفسه، ص 338.

(600) هـ. ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1972)، ص 1051.

(601) يُنظر ترجمة زين الدين بن محمد بن حسن زين الدين الشهيد الشامي العاملي، في: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، مج 2، ص 185.

(602) الخوانساري [الميرزا]، ج 2، ص 369-371.

(603) كولن تيرنر، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، ترجمة حسن علي عبد الساتر (كولونيا، ألمانيا؛ بغداد: دار الجمل، 2007) ص 121، 143.

(604) الخوانساري [الميرزا]، ج 2، ص 374. يورد الخوانساري سرديات متعددة لاتهام الشهيد الثاني، منها أن قاضي صيدا تلقى شكوى من أحد الذين تضرروا بحكم الشهيد الثاني عليه، لكن أكثرها معقولية هو تحريض وجهاء السُّنّة في اسطنبول الصدر الأعظم عليه، فطلبه، وقطع رأسه. وفي روايات الأصبهاني أن

السلطان القانوني لم يأمر بقتله، بل أمر بالمجيء به حيًّا للمناظرة، لكن جرى قتله وتقديم رأسه إليه. يُنظر أيضًا: جعفر المهاجر، **جبل عامل بين الشهيدين: الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين، من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر** (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005)، ص 222–226. من أكبر مصنَّفات الجباعي «في الفقه المسالك، اشتهرت اشتهارًا تامًّا»، و«هو أول من ألّف من الإمامية في دراية الحديث تصنيفًا جامعًا مفصّلًا، وإن سبقه غيره في أصل التصنيف، وأول من صنف الشروح المزجية» و«صنف رسائل في أسرار الصلاة وخصائص الجمعة وكسف الريبة في أحكام الغيبة... وغيرها»، الأمين، مج 1، ص 209.

(605) الصدر، ج 1، ص 246.

(606) المهاجر، **جبل عامل بين الشهيدين**، ص 227، 11، 29.

(607) هو حسن بن زين الدين الشهيد العاملي الشهير بالشامي، يُنظر سيرته في: المحبي، مج 2، ص 21–23.

(608) عباس صباغ، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** (بيروت: دار النفائس، 2011)، ص 181.

(609) ولز، ص 1055.

(610) أولسن، ص 62.

(611) يُنظر هذه الرسائل في: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 3، ص 234–235، 127–129، 133؛ خليل إينالجيك: «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع 1300–1600»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، ص 82، و**تاريخ الدولة العثمانية**، ص 294.

(612) فاروقي، **الدولة العثمانية**، ص 105.

(613) أولسن، ص 63.

(614) فرهاد دفتري، **الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية**، ترجمة سيف الدين القصير (بيروت: دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2008)، ص 224.

(615) علي بن سلطان القاري، **العوارض في ذم الروافض**، تحقيق مجيد خلف ([د. م.]: مركز الفرقان للدراسات الإسلامية، 2004)، ص 49–50.

(616) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 68.

(617) مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 3، ص 230.

(618) يُقارن بهذه الرسائل – الأوامر في: المرجع نفسه، ج 3، ص 228–239، و233–236.

(619) فاروقي، **الدولة العثمانية**، ص 278–279.

(620) المرجع نفسه، ص 279.

(621) مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، **البلاد العربية**، ج 3، ص 126–129، 133، والعزاوي، مج 4، ص 201.

(622) القاري، ص 41.

(623) المرجع نفسه، ص 23، 40–44.

(624) المرجع نفسه، ص 49–50.

(625) درويش، ص137، وصباغ، ص183–185.

(626) محمد سهيل طقوش، **تاريخ الدولة الصفوية (في إيران) 907–1148هـ/ 1501–1736م** (بيروت: دار النفائس، 2009)، ص 104.

(627) أوزوتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 398.

(628) الغزي، **نهر الذهب**، ج 1، ص 192.

(629) تيرنر، ص 175–176.

(630) أورده: طقوش، **تاريخ الدولة الصفوية**، ص 113.

(631) الأصبهاني (1991)، ج 2، ص71، وج 6، ص 76.

(632) من سيرة السيد حسين بن جعفر محمد الموسوي الكركي، في: حسن الصدر، ج 1، ص 128–129.

(633) القرماني، مج 3، ص 118–119.

(634) طقوش، **تاريخ الدولة الصفوية**، ص 112، 114.

(635) رسول جعفريان، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**، ترجمة نصير الكعبي وسيف علي، ط 2 (تورنتو، كندا: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011)، ص 260.

(636) حول هذا الاتجاه الشائع في العالم الإيراني يُقارن بـ: طالب محيبس حسن الوائلي، «هزيمة العثمانيين في أنقرة 1402: دراسة في مقدمات الصدام التتاري – العثماني ومجريات الحرب»، **مجلة كلية التربية**

(جامعة واسط)، العدد 4 (2008)، ص 147.

(637) القاري، ص 50.

(638) الأصبهاني (1991)، ج 2، ص 72.

(639) الحسن بن محمد البوريني، **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، تحقيق صلاح الدين منجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963)، ج 2، ص 52، 55. وراجع ترجمة الشاه إسماعيل بن طهماسب (ج 2، ص 58).

(640) ترجمة الشيخ عبد العالي بن الشيخ نور الدين علي بن محمد العالي الكركي العاملي، في: الأصبهاني (1991)، ج 4، ص 197.

(641) راجع مادة أبو محمد بن الشيخ علي المحقق الكركي، في: الصدر، ج 1، ص 229.

(642) فريد، ص 261.

(643) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص421؛ يُقارن بـ: فريد، ص 263، وإينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 68.

(644) أولسن، ص 64؛ يُقارن بـ: صباغ، ص 142–143، وفريد، ص 264؛ وبشأن الفتوى، يُقارن بـ: كيدو، ص 111.

(645) أولسن، ص 64.

(646) يُقارن بـ: صباغ، ص 142–143؛ فريد، ص 264؛ أولسن، ص 65، وثريا فاروقي، «الأزمة والتغيير 1590–1699»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 2، ص 96–97.

(647) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 421.

(648) القاري، ص 49–50.

(649) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 68.

(650) أولسن، ص 65.

(651) فريد، ص 264.

(652) ارتفع سعر الذهب بمعدلات قياسية من 60–120 آقجه ذهبية في عام 1584 إلى نحو 240 آقجه، ثم إلى ثلاثمئة آقجه في النصف الأول من القرن السابع عشر. وكان السكبانية المسرَّحون يتألفون

بشكل رئيس من القرويين الذين هجروا بيوتهم في الريف بعد أن بقوا من دون أرض، ما قادهم إلى التمرد، والانضمام كمرتزقة إلى الأمراء المتمردين، وانضمت إليهم أيضًا شرائح واسعة من الفلاحين، والسباهية الذين تدنت قيمة تيماراتهم أو خسروها، بل انضمّ إليها حتى آلاف الخريجين من المدارس الدينية الذين تراجعت حظوظهم في المؤسسة العسكرية. يُقارن بـ: بنحادة، ص 52؛ وإينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، مج 1، ص 68. وبشأن انخفاض قيمة الآقجه في مقابل الذهب، يُقارن بـ: ساحلي أوغلي، ورافق، ص 50.

(653) ساحلي أوغلي، ص 272.

(654) المرجع نفسه، ص 111.

(655) صباغ، ص 145.

(656) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 451.

(657) يشير حليم إلى «أن ثلثي ممالك الدولة صار تحت حكم الأشقياء»، وغدت الأناضول تحت سيطرة الجلاليين: ولاية أرضروم، وسيواس، وقرمان، ومرزيفون وقسطموني وكانقري، إضافة إلى تمردين في اليمن وفي ولاية طرابلس الغرب. يُقارن بـ: حليم [بيك]، ص 152.

(658) يُقارن بـ: صباغ، ص 188، 142-143.

(659) ترجمة الشاه عباس بن سلطان بن طهماسب ابن الشاه إسماعيل، في: المحبي، مج 2، ص 258-259.

(660) تيرنر، ص 177-178، وفاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 60.

(661) الفاروقي، «الأزمة والتغيير».

(662) المرجع نفسه.

(663) فريد، ص 264.

(664) يُنظر: ترجمة الشاه عباس بن سلطان بن طهماسب ابن الشاه إسماعيل، في: المحبي، مج 2، ص 258-259، وأيضًا: إينالجيك وكواترت (محرران)، مج 1، ص 365-366.

(665) مادة «تبريز»، في: **دائرة المعارف**، مج 4، ص 553.

(666) حليم [بيك]، ص 157.

(667) إينالجيك وكواترت (محرران)، مج 1، ص 365-366.

(668) المرجع نفسه، مج 1، ص 342، 363-364. يُقارن بـ: صباغ، ص 238.

(669) أولسن، ص 91.

(670) محمد عدنان البخيت، **دراسات في تاريخ بلاد الشام: سورية ولبنان** (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2008)، ص 87. يُقارن بـ: فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 60.

(671) فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 56، 60.

الفصل الرابع

الحرب العثمانية – الصفوية الطويلة (1603–1639)

من حركة ابن جنبلاط في شمال بلاد الشام إلى فتوى نوح الحنفي

أولًا: حركات الجلالية

من الوجهة الدينية المذهبية لتركيبة الحركات الجلالية، يرى بعض المؤرخين الشيعة أنها في أصلها حركات شيعية – علوية تنتسب إلى جلال، الذي ظهر في عام 1519 في توقات الأناضولية، وادَّعى المهدوية، وفق المؤرخين العثمانيين، «والظاهر أنه قام، وفق بعض المصادر الشيعية، لأخذ ثأر الذين قتلهم السلطان سليم»، «وصار يطلَق على العصاة في الأناضول اسم جلالي»[672]. ويبدو في المصادر العربية الشامية أن أقدم ذكر للجلالي بهذا اللفظ ورد على نحو مضطرب، بحكم تخرُّب جزء من نص المخطوطة عند ابن طولون الصالحي المعاصر لحركة «جلالي»، حين تحدث عن استنفار نائب دمشق العثماني لمواجهة تمرده[673]. ووفق محمد فريد بيك، فإن قره يازجي، زعيم «الجلاليَّة»، استخدم المهدوية في ادعاءاته بأن النبي جاءه منامًا، ووعده بالنصر على آل عثمان، وفتح ولايات آسيا[674]. غير أن التاريخ الموضوعي لهذه الحركات يشير بوضوح إلى أنها حدثت على خلفيات اقتصادية – اجتماعية أساسية مثَّلت متغيِّرها المستقل. وجُل ما يمكن قوله في هذا المجال هو أنها استثارت في عملية التعبئة – كمتغيِّر تابع – المثال «المهدوي» الخلاصي المتجذر في الفضاء العرفاني للشيعية في شمال بلاد الشام والأناضول، وربما منح بعض القوى (الجلاليَّة) شرعية أيديولوجية في التمرد على السلطان.

كان كثير من الجلاليين في الأناضول وشمال بلاد الشام يمتحون من التدين الشعبي العلوي (الغالي)، مثل «أوباش القرمان»، على حد تعبير فريد بيك[675]، وفرسان ذو القدرية (دلغادر) الدائبي الانقسام بين الصفويين والعثمانيين[676]، وإن كانت الأيديولوجيا الصفوية قد جذَّرت منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر تأثيرها فيهم، مناغية تطلعات أمراء ذو القدرية (الدلغادريين) إلى إحياء إمارتهم السابقة التي ضمها العثمانيون. غير أن حلفاء حركة «الجلالية» في بلاد الشام – ونعني هنا الحركة الجنبلاطية المعنية – لم يكونوا سنَّة إلا على مستوى التقية. ومع أن الحكومة العثمانية كان يمكنها أن تدمغ الحركات الجلالية بوصف «الباغية»، بما يتيح لها شرْعنة القضاء عليها، فإنها دمغتها بصفة إضافية، وهي كونها حركة «قزلباش» كالصفويين[677]. أما المؤرخون الكلاسيكيون، فوصفوا حركة ابن جنبلاط وحركات الجلالية بوصف «البغاة»، لا «القزلباشية»، وإن أشاروا – مثل البوريني – إليهم، ولكن على نحو عابر، بصفتي البغي والإشراك معًا[678].

بات واضحًا في الدراسات العثمانية الحديثة أن هذه الحركات كانت فضاءً واسعًا للمتمردين على السلطة، وأن البُعد الموصوف عثمانيًّا بـ «القزلباشي» فيها – وإن كان حاضرًا في بعض فئاتها – لم يكن محدِّدًا لها. وارتبط نموها بالتوتر بين العرض الديموغرافي البشري الكبير في هضبة الأناضول ومواردها القاحلة. ودفع هذا التوتر بين العرض وضيق الموارد عشرات الألوف من الفلاحين السابقين إلى الهجرة إلى المدن

العثمانية الرئيسة، وهو ما تمثّل في ارتفاع عدد السكان بنسبة 40–80 في المئة في المدن. وبرز هذا التوتر مع أزمة تسريح «السكبان» في القرن السادس عشر، وهم رديف احتياطي للجيش العثماني، كان أفراده يتقاضون الرواتب في أوقات الحرب فحسب، نتيجة العجز عن رفع الرواتب بل وعن تسديدها. وكان السكبانية المُسرَّحون يتألفون على نحو رئيس من القرويين الذين هجروا بيوتهم في الريف بعد أن بقوا بلا أرض، فقادهم هذا إلى التمرد، والانضمام بصفة مرتزقة إلى الأمراء المتمردين، وانضمت إليهم أيضًا شرائح واسعة من الفلاحين، والسباهية الذين تدنت قيمة تيماراتهم أو خسروها، بل وانضمَّ إليها حتى آلاف الخريجين من المدارس الدينية الذين تراجعت حظوظهم في المؤسسة العسكرية[679]، وتدنت القيمة الشرائية للدخل بسبب تدهور قيمة الآقجه العثمانية بمعدلات قياسية، وارتفاع وتيرة التضخم نتيجة ثورة الأسعار الناجمة عن وصول كميات كبيرة من الفضَّة من العالم الجديد بينما ظلت رواتب الجنود ثابتة[680].

ثانيًا: آثار حركات الجلالية في شمال بلاد الشام حركة ابن جنبلاط

1– إحياء تجارة المشرق في البحر المتوسط وآثاره في مدينة حلب في أواخر القرن السادس عشر

برزت مدينة حلب وحواضرها في عام 1600، قبل اندلاع الحرب الصفوية – العثمانية الجديدة، بوصفها واحدة من أهم أسواق تصدير الحرير والتوابل في الشرق، ولا سيما إلى المدن الإيطالية. وفي عهد سليم الثاني (ت 982هـ/ 1574م)، فاق حجم ضريبة الحرير في حلب مصادر الدخل الأخرى كلها، وكانت حلب يومئذ – إلى جانب كل من بورصة واسطنبول – من المراكز التجارية الأساسية للحرير الإيراني، إذ اشترت البندقية وحدها في عام 1600 من حلب نصف حرير إيران وسوريا الخام. وفي الأعوام 1599–1602، قبل اندلاع الحرب، بلغت العوائد الضريبية السنوية في حلب رقمًا قياسيًّا، وهو 300 ألف دوكا ذهبية، وشكلت جزءًا كبيرًا من مجمل فائض العوائد السنوية البالغة 460 ألف دوكا، والمرسلة من سوريا إلى الباب العالي، وحدث فيها تراكم نقدي كبير نتيجة تقاطع الطرق التجارية العالمية الأربع فيها، وارتفاع وتيرة استثماراتها في مجال تجارة التوابل والفلفل خصوصًا، بعد الحرير مباشرةً[681].

ووفق بروديل، بدأت تجارة التوابل «الثريَّة» في العودة بحلول القرن السادس عشر إلى شرق البحر المتوسط، بما يصفه بروديل بأنه «إحياء تجارة المشرق في البحر المتوسط»، لتعود التجارة إلى هذا الحدِّ أو ذاك إلى القاعدة القديمة؛ إذ أرسلت آسيا منتوجات نباتية، مثل التوابل والفلفل، ومواد الصباغة، والصودا، والعقاقير، وبالات الحرير والقطن والصوف. ويشير بروديل هنا خصوصًا إلى تصدير الأقمشة القطنية من إقليم حلب، التي لم تكن تختلف عن أقمشة الهند، في مقابل تصدير أوروبا منسوجات عالية الجودة وعملات فضيَّة كانت البلدان المستوردة تصهرها لتسك منها عملاتها، بحيث أتاح شرق المتوسط متسعًا لجميع تجار الغرب[682].

لم تكن منتوجات حلب النسيجية والأصبغة تُصدَّر إلى أوروبا فحسب، وعبر المتوسط، بل إلى كلٍّ من الأناضول والبلقان أيضًا. يضاف إلى ذلك ما كانت حلب تتمتع به من مهارة في تجارة ضرب النقود، ويبدو أن النشاط الرئيس في هذا المجال قام هنا على تحويل سبائك الفضة المتدفقة إلى عملة، ويضاف إلى تنوع مصادر ناتجها المحلي الإجمالي غناها بصناعة الصابون، ووفرة الموارد الزراعية والحيوانية، حيث كانت حلب سوقًا إقليمية لتجارة الغنم، ويضاف إلى ذلك تجارة العبيد[683]. من هنا، وفر غنى حلب بمصادر الدخل، وارتفاع وتائر النشاط الاقتصادي، شروط الإقبال على التوطُّن فيها والهجرة إليها على نحو ساهم بصورة رئيسة في ارتفاع حجمها السكاني. ووفق ساحلي أوغلي، غدت حلب من أكبر مدن بلاد الشام سكانًا، إذ كان عدد سكانها في أواخر القرن السادس عشر يراوح بين 450 ألف نسمة و500 ألف نسمة، ولم يكن يضارعها في حجمها السكاني من مدن بلاد الشام إلا دمشق التي أدى ازدهارها - بصفتها مصبًّا لتجارة البحر الأحمر وقوافل غرب الجزيرة العربية، ومنها قافلة الحج - دورًا كبيرًا في ما يصفه خليل ساحلي أوغلي بتطور عدد السكان[684].

2- حركة ابن جنبلاط ومحاولة الاستقلال الإقليمي

كان حسين باشا بن جنبلاط (قُتل في عام 1014هـ/ 1605م)، حفيد ابن عربو الذي أعدمه السلطان سليم حين فتح حلب بعد معركة مرج دابق في سياق الصراع على السلطة بينه وبين الشيخ اليزيدي عز الدين، قد تولى سنجقية أعزاز وكلّس، وكان «أمير الأكراد بحلب»[685]. وتولّى ولاية حلب في مقابل مبلغ كبير يؤديه إلى قائد الجيش العثماني سنان باشا، الشهير بابن جغَّال، حيث قيل - بحسب البوريني - إن هذا المبلغ بلغ «سبعة آلافٍ ذهبًا» يقسَّط بعد الدفعة الأولى على مدى ست سنوات، وأن يجنِّد خمسة آلاف مقاتل لمحاربة الشاه عباس الأول. وكان هذا هو الأهم في تولية ابن جنبلاط على حلب بالنسبة إلى ابن جغَّال، بعد الهجوم المعاكس الكبير الذي شنّه الشاه عباس على الأراضي الصفوية السابقة التي حازتها الدولة العثمانية[686].

أغرى حسين باشا تجمّع قوة عسكرية كبيرة لديه، وتضعضُع وضع السلطنة العثمانية الخارجي مع الصفويين، والداخلي مع الجلاليين في شمال بلاد الشام والأناضول، وغنى حلب بالموارد، وارتباطها التجاري بالدول التجارية الإيطالية في المتوسط الذي شهد إحياء تجارة المشرق، بمحاولة بناء إمارة خاصة به في شمال بلاد الشام، تتكامل مع إمارة المعنيين تحت رعاية توسكانا، وتشكِّل مدينة حلب مركزها[687]. وكانت توسكانا في عهد الغراندوق فرديناند الأول (1587-1609) - وهي التي استغلَّت ضعف البندقية عثمانيًّا لمحاولة الحلول محلها بصفتها لاعبًا رائدًا في السياسة والتجارة في سوريا - قد ساندت حركة ابن جنبلاط، بدعم من البابا كليمنت الثامن (1592-1605)، على أساس تمكين المسيحيين والجماعات الإسلامية غير السُّنيَّة من الثورة على العثمانيين[688].

حكم ذلك توقف حسين باشا بن جنبلاط عن تحويل الموارد التي التزم بها إلى الخزانة المركزية، وتملص

من المشاركة في الحملة ضد الشاه عباس الأول على نحو ساهم في إخفاقها، وفي استعادة الشاه مناطق إنتاج الحرير في أذربيجان التي كسبها العثمانيون بين عامي 1555 و1590. وأثار ذلك سخط الصدر الأعظم الذي اتهم ابن جنبلاط «بالمخامرة على الدولة، وخنقه [جمادى الأخرى 1014هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) 1605] بالحال وقطع رأسه»، فحشدت عشيرته، بقيادة ابن أخيه ونائبه علي باشا جنبلاط، أنصارها، واستولت على حلب[689]، بقوةٍ قُدِّر حجمها بأنه كان لا يقل عن عشرة آلاف مقاتل من السكبان[690].

الواقع أن علي باشا جنبلاط واصل سياسة عمه وتحالفاته مع توسكانا للعمل على «تأسيس دولة منفصلة في شمال بلاد الشام»[691]، وشكّل دعم فلورنسا له جزءًا من تنافس التجارة الأوروبية – ومنها التجارة الفرنسية والإنكليزية – في شرق البحر المتوسط الذي كان مفتوحًا للتجار الأوروبيين كافةً، ولا سيما التنافس للحلول مكان البندقية التي تدهور وضعها في ذلك الوقت[692]. تحالف علي باشا في هذا السياق مع فخر الدين المعني أمير الشوف في جبل لبنان[693]، وتمكَّن – على حد ما يورده المحبِّي – من بسط نفوذه على معظم القصبات الواقعة بين حماة وأضنة، ومنها مناطق أمير العرب، أحمد أبي ريشة الحياري، زعيم عشيرة الموالي في سلمية، فاستولى على خزائنه وأمواله[694]، واضطربت خلال ذلك بلاد الشام العثمانية كلها، ولا سيما حلب ودمشق وطرابلس وجبال النُّصَيرية التي اخترقها ابن جنبلاط، وجبى الضرائب من لواء جبلة فيها، وسرعان ما انضم إليه فرسان ذو القدرية (دلغادر) في مرعش في شمال بلاد الشام الدائبو التمرد على السلطان بقيادة حاكمهم العثماني المتمرد بدوره ذي الفقار رستم. وارتفع حجم جيش ابن جنبلاط – وفق بعض المصادر – إلى نحو أربعين ألف رجل[695]، وغدا قوة داخل الأناضول نفسها، بسبب تحالفه مع الحركة الجلالية التي تزعمها قلندر أوغلو، وهي الحركة التي اعتُبرت – وفق فاروقي – الأكثر خطورة من وجهة نظر الحكومة العثمانية، بسبب تحالفها مع ابن جنبلاط في حلب ولواحقها[696].

ويبدو أن ابن جنبلاط تمكّن، بسبب غنى موارد حلب، من استيعاب قسم كبير من «السكبان» في جيشه، وهم الفِرَق التي سرَّحتها الحكومة العثمانية ونفتها إلى شمال بلاد الشام، فشهدت عنتاب (غازي عنتاب الحالية) المرتبطة بحلب اقتصاديًّا وبشريًّا على نحو وثيق أشد المعارك بينها وبين قوات الحكومة[697]، وكان قسم منهم يتحدر ممن يصفهم فريد بيك بـ «أوباش القرمان» الذين كانت جذور تديُّنهم الشعبي تضرب في تقاليد التدين الشعبي العلوي (الغالي) في المناطق التي كانت تشغلها الإمارة القرمانية السابقة[698]، كما كان قسم آخر يتحدر من فرسان دلغادر في مرعش الذين كانوا دائبي التمرد على السلطان العثماني، ومنقمسين بين الصفوية والعثمانية، وشكل هؤلاء الفرسان قوامًا أساسيًا في جيش علي بن جنبلاط المؤلَّف من نحو أربعين ألف مقاتل[699].

على الرغم من التحالف بين ابن جنبلاط في شمال بلاد الشام وقلندر أوغلو في الأناضول، كان ابن جنبلاط الرجل الأخطر على مركز السلطنة، لسببين: **الأول** موقع حلب الاستراتيجي الذي يشرف على مواصلات الإمبراطورية مع العراق وسوريا وفلسطين ومصر، كما يقع على الطريق الرئيسة التي تسلكها الجيوش العثمانية إلى الجبهة الصفوية[700]؛ **والآخر** ارتباط حركة ابن جنبلاط بمشروع انفصالي مدعوم

خارجيًّا بينما لم يكن لدى قلندر أوغلو مثل هذا المشروع. ومن هنا أنهى الوزير الأعظم قويجي مراد باشا في عام 1607 الحرب مع آل هابسبورغ، بتوقيع اتفاق سيتفاتورك (Sitvatorok) الذي أنهى ما يُدعى عثمانيًّا «الحرب الطويلة» (1001–1015هـ/ 1593–1606م) بينهما، وحشد قواته لإخماد تمرد ابن جنبلاط. ووفق ما رواه المؤرخ الماروني الدويهي، الوثيق الصلة بالمعنيين، في **تاريخ الأزمنة**، انتظر ابن جنبلاط نجدة من شاه العجم[701]، بينما تتمثّل الحقيقة في تضعضع قوات حليفه قلندر أوغلو، وانهيارها، واضطرار خمسة عشر ألفًا من أنصاره إلى اللجوء إلى الشاه عباس، حيث ستسترد الحكومة العثمانية معظمهم في عام 1610 بعد إصدار عفو عام عنهم[702].

تمكَّن قويجي باشا من قتل ابن جنبلاط والسيطرة في رجب 1016هـ/ تشرين الثاني (نوفمبر) 1607م على مراكزه القيادية في كِلّس وأعزاز، كما سيطر على عشيرته ورجاله المعتصمين بقلعة حلب[703]، ومضى – على حد تعبير البوريني – «يتجسس في حلب على الأشقياء، وأتباعهم، وينقِّب عن الذين جاؤوا إلى السكبانية من ضياعهم، فقتل جملة من الأتباع، ولم يُبق منهم فردًا»[704]، بينما توارى بعض أبناء عائلة جنبلاط في كِلّس وأعزاز إلى أن دعاهم الأمير فخر الدين المعني في عام 1630 إليه[705]. ويبدو أن من ذلك الوقت انحصر الوجود الدرزي في ولاية حلب في مناطق الجبل الأعلى، ولمّا تزل بقاياه مستمرة حتى اليوم. ووفق بعض المصادر الأخبارية، شملت هذه الحملة شيعة حلب الذين «أخفوا أمرهم» في المدينة بعد أن تبوأوا بعض المناصب إبان حركة ابن جنبلاط[706]، وشمل ذلك نُصَيرية حلب الذين تشير المرويات النُّصَيرية إلى أن قسمًا منهم هاجروا إلى جبل النُّصَيرية، وشكلوا مجموعة عُرِفت حتى أواخر القرن التاسع عشر باسم «الأعزازيَّة»، بينما استمر بعضهم في المدينة وحواضرها تحت ستار التقية، حيث تشير المخطوطات النُّصَيرية إلى مشاركتهم في الجدل اللاهوتي النُّصَيري المستعر في النصف الأول من القرن السابع عشر في تَوَزُّعات المجتمعات المحلية النُّصَيرية حول إشكالية العلاقة بين المعنى والصورة في معرفة الله، وهو الجدل الذي تمخض في حوالى أربعينيات القرن السابع عشر عن الانقسام المذهبي الكبير في النُّصَيرية بين الكلازية والحيدرية الذين عرفوا بالمواخسة، إضافةً إلى المذهبية «الغيبية» في تلك الفترة التي كانت متساكنة مع «الحيدرية»، بل مختلطة بها حتى اندلاع الحركة المرشدية في بدايات العقد الثالث من القرن العشرين التي قادها سلمان المرشد (1907–1946) من الناحية المذهبية على قاعدة تحرير الغيبية من «المزيدات» الحيدرية والكلازية التي طرأت عليها، والعودة إلى مصادرها لدى شيوخ الغيبية من آل البنا[707].

استُعيد في هذا السياق تكفير جميع الفِرق العرفانية الاعتقادية غير السُّنّية، لا الشيعية «القزلباشية» فحسب، ووضعها في سلة «زندقية» واحدة، وإحلال دمائها، وعبَّر عن ذلك المحبِّي (1060–1111هـ/ 1650–1699م)، مؤرخ أعيان القرن الحادي عشر الهجري، حيث يرى أن الدروز «هم والنُّصَيرية والإسماعيلية على حد سواء، والجميع زنادقة وملاحدة». واستُعيدت في هذا السياق الفتاوى والأقوال السابقة بهذه الفِرق، ولا سيما منها فتاوى ابن تيمية. ويعدد منها المحبي فتاوى وأقوالًا عن «قاضي القضاة ابن العز والشيخ برهان الدين بن عبد الحق من الحنفية، والشيخ صدر الدين بن الزملكاني والشيخ البلاطنسي والشيخ جمال الدين الشربيني من الشافعية، والشيخ صدر الدين بن الوكيل من المالكية، والشيخ

تقي الدين بن تيمية من الحنابلة في فتاواهم وغيرهم أن كفر هؤلاء الطوائف ممّا اتفق عليه المسلمون، وأن من شكَّ في كفرهم فهو كافر مثلهم» و«أنهم لا يجوز إقرارهم في ديار الإسلام بجزية ولا بغير جزية، ولا في حصون المسلمين»[708].

ثالثًا: تداعيات حرب الخمسة عشر عامًا على حلب وشمال بلاد الشام

1- بين احتلال الشاه عباس بغداد وتطلعه إلى احتلال حلب وتوسع المعني في شمال بلاد الشام

لم تكن سيطرة الشاه عباس على بغداد من دون أثر في شمال بلاد الشام؛ إذ كان شمال بلاد الشام ووسطها والمناطق الأناضولية المتاخمة له يغلي بالحركات المتمردة في أرضروم، ولا سيما حركة أباظة باشا (محمد باشا، الشهير ببازا قلاوون، ابن يوسف باشا) بيكلربكي ولاية وان، البيكلربكي السابق لحلب، حيث أعلن - في سياق تمرده - ولاءه للشاه[709]. وتمكَّن أباظة باشا - كما قيل - من جذب ولاء أربعة عشر بيكلربكيًّا (أميرًا للأمراء)، واثنين وعشرين سنجقًا إليه، ومنها سنجق عنتاب (غازي عنتاب حاليًّا) في شمال بلاد الشام، وذلك إضافةً إلى العسكر الذي هو تحت «علوفته» أو تمويله[710]، بينما فرَّ عدد كبير من عسكر والي بغداد بعد دخول الشاه عباس إليها نحو بلاد سلمية وحماة ليخدموا أمراءها[711].

أعلن الشاه في ذروة سيطرته على بغداد والموصل - بل على العراق الذي لم يبق للعثمانيين فيه في تلك اللحظات سوى حامية صغيرة في البصرة - أنه سيستولي على حلب لتأمين أقصر طريق من هرمز إلى البصرة فبغداد فحلب، وكان قد انتزع من البرتغاليين هرمز بمعونة سفن شركة الهند الشرقية البريطانية[712]، وطرح فكرة الربط بين بغداد وحلب، سوق الحرير الرئيسة التي كان حرير المناطق الشمالية من بلاد فارس يُصدَّر يومئذ عن طريقها[713] و«المستودع الأساسي لتجارة شرق المتوسط»[714] خلال القرن السابع عشر، فمن يسيطر على المدينتين يتحكم في النسبة الكبرى من تجارة المحيط الهندي التي تسلك الطرق البرية[715]، ولهذا استمر سعي الصفويين والأفشاريين بعدهم للاستيلاء على حلب مدة مئة وسبعة عشر عامًا أخرى[716].

لم يكن سعي الشاه للوصول إلى حلب محكومًا بشيعيتها السابقة أو انطواء شيعتُها على التقية، بل حكمته أسباب تجارية بحتة، فكانت علاقته بحلب علاقة تجارية تتم من خلال التجار الأرمن الذين يجلبون الحرير الإيراني بكميات كبيرة إليها[717]، وهم الذين اعتمد عليهم بدلًا من التجار الإيرانيين الذين كانوا يتعرضون للمضايقات بسبب الاشتباه العثماني بكونهم رسلًا للشاه. وعلى خلاف صورته الشيعية المتطرفة التي عبّر عنها في فتح بغداد وقبلها في فتح تبريز، والتي لم تخل في تبريز من صور الفاتح الدموي المنتقم - حيث ارتكب المتعصبون الشيعة مذبحة في حق السكان العثمانيين السُّنّة في المدينة وما جاورها[718]، ولم ينج مَن

بقي من سُنّة بغداد من المذبحة إلا بفضل تدخّل السيد دراج كليدار النافذ في قرارات الشاه، إذ حماهم بوصفهم من «محبي العباءة»، وأنقذهم من القتل[719]، وتعني العباءة هنا «أصحاب الكساء» الخمسة المعترف بهم في السرديتين الشيعية والسُّنّية الرسميتين المقدَّسين لدى الشيعة - فإنه كان في سياسات الحرير تاجرًا براغماتيًا تحكمه المصالح التجارية، فأقام صِلات طيبة بتجار السُّنَّة خلافًا لاضطهادهم والفتك بهم في نطاق سلطنته، حيث يقول المحبِّي (1060-1111هـ/ 1650- 1700م): «للشاه عباس في سياسة الرعية والرعاية لجانبهم والذب عنهم وإكرام التجار الواردين إلى بلاده من أهل السُّنة أحوال مستفيضة شائعة»[720]، مع أنه يشير إلى الشاه بقوله: «الشاه عباس خذله الله»، ويتحدث عن «الأرفاض خذلهم الله»، و«الغلاة في الرفض خذلهم الله»[721]. والواقع أن ما أشار إليه المحبِّي كان جزءًا من سياسة الشاه المركزية المزدوجة بتأكيد شيعيته تجاه الشيعة في إيران لتحقيق التماسك حوله في مرحلة صراعه مع القزلباش وإحكام سيطرته على نطاقه البشري السلطاني، وبراغماتيته التجارية للحصول على الموارد في آن واحد.

تزامن مع سيطرة الشاه عباس على بغداد وتطلعه إلى السيطرة على حلب، بروز حركة توسع إقليمية كبيرة في بلاد الشام، قادها الأمير فخر الدين المعني (قُتل في عام 1635)، أمير اللواء على صيدا - بيروت وصفد بعد عودته في عام 1618 بوساطة داخلية من منفاه بتوسكانا إلى جبل لبنان، ليعود أميرًا على اللواء[722]. وهددت حركة المعني بالسيطرة على شمال بلاد الشام، إذ تمكن المعني خلال عقد تقريبًا من التوسع «بصورة غير رسمية» ليغدو بحلول عام 1633 المسيطر الأكبر على الريف السوري بصورة غير رسمية[723]، إذ إنه استثمر الانقسام الداخلي بين أمراء الموالي الأقوياء الشكيمة لإحكام سيطرته على جبال النُّصَيرية (العَلويين)، وفي إثر معارك جرت في مناطق الحصن والمرقب وصافيتا وجبل الأكراد واللاذقية في شمال غرب سورية الحالية، أخضع المعني الموالي[724]، بينما قاومه مقدمو جبل الكلبية (نسبة إلى عشائر الكلبية النُّصَيرية) الأشداء في القسم الشمالي الوعر من جبل النُّصَيرية، فرفضوا مقابلته والخضوع له، بما عُرف عنهم من الامتناع من «مقابلة الحكّام» - على حد تعبير بولس قرألي - للحفاظ على «استقلالهم» المحلي. لكن مع حلول عام 1630، كان الأمير المعني قد اجتاح جبل الكلبية (في جبل النُّصَيرية) بقوة عسكرية. وبرز في هذه القوة دور المسيحيين الملكيين الأرثوذكس الذين جنَّدهم في قواته. وأخضع في النهاية مقدِّمي المقاطعة النُّصَيريين المتمردين - ولا سيما منهم محمد بن شلهوب من قرية فقرو، ورزق الله بن عمر من قرية عنَّاب، والقريتان هما من قرى ريف حماة الغربي - وتسلّم قلعة صهيون عنوةً، وأرغم مقدمي الكلبية على «دوس بساطه» كما يقال، أي الخضوع المباشر له، فأقرهم المعني بعد ذلك على ما هم عليه، وكان ذلك يعني أن سلطتهم في مناطقهم لا تصدر عن قوة ذاتية، ولكن عن اعتمادهم تابعين له. ويبدو - وفق تاريخ الصفدي - أنه بحلول عام 1632 غدا جبل النُّصَيرية تحت سيطرة المعني الذي سار بقواته حتى استولى على «كل البلاد المجاورة له حتى أنطاكية»[725]، وبنى قلعتين قرب أنطاكية ومنطقة الروج قرب حلب، وشحنهما بقوات له[726].

كانت محاولات السلطان مراد الرابع استعادة بغداد من الصفويين قد باءت بالفشل في عام 1626، ثم في عام 1630، بينما كانت بلاد الشام - ولا سيما شمالها في منطقة أنطاكية وسهل العمق - مهددة بسيطرة

المعني، وإقامته إمارةً محلية بدعم من توسكانا، فغدا السلطان مهدَّدًا بفقدِ إقليمَي العراق وبلاد الشام الغنيَّين اللذين كانا يشكلان قسمًا مهمًّا من موارد الدولة. من هنا، ولقطع الطريق على تطلعات فخر الدين الاستقلالية، سيقبض عليه الباب العالي ويُعدمه في اسطنبول في عام 1635، ليتفرغ بعد ذلك للهجوم على الشاه، واستعادة بغداد منه[727].

2– حملة السلطان مراد الرابع على بغداد

أ- فتوى نوح الحنفي

على الرغم من توتر العلاقة بين السلطان مراد الرابع (1032–1050هـ/ 1623–1640م) ومشيخة الإسلام، بعد قيامه بإعدام حسين، ابن أخي شيخ الإسلام، خنقًا في رجب 1043هـ/ كانون الثاني (يناير) 1634م – خلافًا للنظام العثماني الذي لا يُقِر إعدام أي فرد من طائفة العلماء، حتى ولو كان في أدنى المراتب – بتهمة تأليب العلماء على خلعه، وقيام السلطان بقتل «بعض أعيان القضاة من الموالي وغير الموالي»[728]، كان لا بد له – عملًا بقواعد النظام العثماني – من تغطية حربه ضد الصفويين بفتوى، واستصدر في هذا السياق فتوى مطوَّلة من مفتي دمشق الشام المولى عبد الرحمن العمادي (ت 1051هـ/ 1641م)، بإجلاء الذين «ينتحلون عقائد النُّصَيرية والإسماعيلية الذين يُلقَّبون بالقرامطة والباطنية» عن دار الإسلام، وأنه «لا يحل إقرارهم في ديار الإسلام بجزية ولا غيرها». ويضيف محمد بن عابدين (1198–1252هـ/ 1784–1836م) إلى حصيلة الفتاوى أنهم «يصدق عليهم اسم الزنديق والمنافق والملحد»[729]، والعمادي حكم بكفر تلك الفِرق، غير أن تكفيره كان من نوع تكفير المطلق، لا تكفير المتعيِّن؛ إذ إنه – عملًا بقواعد المذهب الحنفي التي تنص على «استتابة» «المرتد» قبل القتل – لم يذهب إلى حد الفتوى بقتل «الدروز والتيامنة والنُّصَيرية والباطنية»، و«كلهم كفار ملاحدة زنادقة في حكم المرتدين»، وإن ترك قبول «التوبة» مفتوحًا أمام إقرارها أو رفضها، بل يرى أنه «على تقدير قبول توبتهم، يُعرَض عليهم الإسلام وأن يسلموا، أو يقتلوا، ولا يجوز لولاة الأمور تركهم على ما هم عليه أبدًا»[730]. لكن يبدو أن هذه الفتوى لم تلائم السلطان الذي كان يرغب في فتوى واضحة وقطعية لا لبس فيها بالفتك بالشيعة إبان توجهه الحاسم لاستعادة بغداد من الصفويين.

جاءت الفتوى الموائمة للسلطان من فقيه آخر، هو مفتي قونية نوح أفندي الحنفي، ابن أحمد زاده (ت 1070هـ/ 1660م)[731]، ويبدو أنها بدأت في مستهل حملات السلطان مراد في عام 1634، لكنها لم تصدر عن شيخ الإسلام الذي خنقه السلطان إلى أن عيَّن – بدلًا منه – يحيى أفندي الذي سيرافق السلطان في الحملة[732]. ولربما صدرت فتوى نوح – ولدينا نصها الكامل، لكن ليس لدينا تاريخها، إذ لم تكن الفتاوى تؤرَّخ عمومًا – في فترة الاضطراب في انتقال مشيخة الإسلام بعد إعدام شيخها، لشرعنة الحملة التي بدأ بها السلطان منذ عام 1635، وتمكن من احتلال إيروان في نيسان/ أبريل 1635 ثم تبريز في أيلول/ سبتمبر،

لكن الصفويين استعادوا هذه المناطق. غير أن المصادر الشيعية (الإيرانية) تشير إلى أن فتواه صدرت بمناسبة حملته على بغداد في عام 1638، لاستهداف شيعتها[733].

جاءت الفتوى وفق الشكل التقليدي في شكل جواب عن سؤال «في سبب وجوب مقاتلة الروافض وجواز قتلهم هو البغي على السلطان أو الكفر، إذا قلتم بالثاني فما سبب كفرهم، وإذا أثبتم سبب كفرهم، فهل تقبل توبتهم وإسلامهم كالمرتد، أو لا تقبل كسابِّ النبي صلى الله عليه وسلم، بل لا بد من قتلهم». وأجاب المفتي نوح الحنفي بما يلي: «إعلم أسعدك الله أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، ومن توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم. وسبب وجوب قتلهم البغي والكفر معًا». وأضاف أن سابَّ الشيخين «كافر يجب قتله باتفاق الأمة، ولا تُقبل توبته وإسلامه في إسقاط القتل، سواء تاب بعد القدرة عليه والشهادة على قوله، أو جاء تائبًا من قبل نفسه، لأنه حدٌّ وجَبَ ولا تسقطه التوبة كسائر الحدود»، و«سب الشيخين كسبِّ النبي صلى الله عليه وسلم»، «ومن سبَّ الشيخين أو لعنهما يكْفر ويجب قتله، ولا تُقبل توبته وإسلامه أي في إسقاط القتل»[734].

ب- مذابح الشيعة الإمامية والنُّصَيرية في حلب وبغداد: بين أيديولوجيا الجماعة المتخيَّلة والتاريخ

انطلق السلطان مراد الرابع في حملته على بغداد من خط قونية، أضنة، حلب، بيره جك، الموصل إلى بغداد. وتمكَّن من السيطرة عليها في كانون الأول/ ديسمبر 1638. وكان خط أضنة يمر - بالضرورة - بمناطق شيعية بشرية تاريخية (غالية) مثل أضنة، ليس معروفًا ما إذا كان السلطان قد أجرى فيها المذابح في ضوء شرعنة نوح الحنفي لها، لكن يُقدَّر نشوب موجة فرار جماعية للنصَيريين من منطقة أضنة إلى المناطق الشمالية (القبلية) في ريف اللاذقية. وينبني هذا التقدير على مؤشرين، هما: وجود عشائر نُصَيرية منذ ذلك الحين حملت اسم العشائر «الأضنية»[735]، ما يشير إلى هجرتها من أضنة إلى الجبل، بينما الهجرة المعاكسة لم تحدث من الجبل إلى أضنة ومناطقها إلا في القرن التاسع عشر تحت تأثير الحملات العثمانية المتتالية، ومؤشر ارتفاع الحجم السكاني النُّصَيري في الجبل واندلاع الانقسام المذهبي النُّصَيري الحيدري - الكلازي بين المركزين النُّصَيريين في «وادي قنديل» الحيدري و«وادي الخرنوب» الكلازي على خلفية الانقسام النُّصَيري في أنطاكية. وتركزت الهجرة النُّصَيرية - على ما يبدو - في منطقة وادي قنديل الواقعة بين كتلة الباير والبسيط والبهلولية[736].

وكي يأمن السلطان أي تمرد في ولاية ديار بكر المقلقة له، عيَّن درويش باشا (ت 1064هـ) واليًا عليها، وكان الأخير «مشتهَرًا بالشجاعة وقوة المراس وشدة البطش»[737]. وفي طريق عودته من بغداد إلى اسطنبول، مر السلطان بمدينة حلب، وأعدم فيها عشرين شخصًا، لاتهامهم بتعاطي التبغ[738]. لكن المصادر الشيعية (الإمامية) تشير إلى قتل عشرات ألوف الشيعة في حلب بهذه الفتوى، فيذهب عبد الحسين

شرف الدين إلى أن السلطان أباد بهذه الفتوى «أربعين ألفًا من مؤمني حلب أو يزيدون، وانتُهبت أموالهم، وأُخرج الباقون منهم من ديارهم إلى نبَّل والنغاولة [شمال مدينة حلب]، وأم العمد والدلبوز والفوعة [غرب حلب في محافظة إدلب الحالية] وقراها»[739]. ونقلت عنه رسائل جامعية حديثة ذلك، من دون تفحص نقدي ومقارنة بين الخطاب والتاريخ[740].

أما حسن الصدر (1272–1354هـ/ 1856–1935)، فينسب في **تكملة أمل الآمل** إلى الأمير ملحم المعني (ت 1658)، أنه هاجم الشيعة في «وقعة أنصار»، وأسر نحو 1400 شيعي منهم، تطبيقًا لفتوى نوح الحنفي. وكان والده الأمير حيدر – بحسب ما يورده – قد قتل رئيس الشيعة، الشيخ يونس العاملي في عام 1130هـ/ 1718م[741]، بينما كان الزعماء الشيعة من آل الحرفوش متهمين عثمانيًّا بالانضمام إلى الأمير ملحم الدرزي في عام 1046هـ/ 1637م للسيطرة على صيدا[742]، ربما لمحاولة استعادة امتيازاتهم السابقة التي أنهاها العثمانيون في عام 1625، إذ ظل العثمانيون يعتمدون على آل الحرفوش الشيعة في حكم لواء حمص، وتولّي ضابطية منطقة البقاع وبعلبك وإمرة لوائها، بل منحوا أحد الحرافشة – وهو علي بيك الحرفوش – التزام مقاطعات صيدا وحصن الأكراد، وحُوِّلت الزعامات (التيمارية) التي كان يحوزها ابن معن وابن شرف الدين إليه، متغاضين في ذلك عن شيعية آل الحرفوش «اعترافًا منهم بحقائق الوضع المحلي» على حد تعبير أبي حسين، لكن مع استمرار الشك في مدى ولائهم، وصولًا إلى التخلُّص منهم في عام 1625 بعد أن كانوا يتولون إمرة لواء بعلبك والبقاع، بل وإمرة لواء حمص، وأحيانًا لواء تدمر[743].

من الأمور الواضحة هنا هي المفارقات الزمنية لدى الصدر؛ فالأمير ملحم ليس ابن الأمير حيدر، لكنه ابن عم الأمير فخر الدين المعني الذي أعدمه الباب العالي في عام 1635، بينما ربما يكون الأمير حيدر المقصود من الصدر هو الأمير حيدر (ت 1143هـ/ 1730م)، أحد أحفاد ابن معن الذي عيَّنه السلطان في عام 1118هـ/ 1707م بعد وفاة الأمير بشير الشهابي (الأول) «رئيسًا (باش بوغ) على طائفة الدروز وعلى جبل الشوف الآنف الذكر وتوابعه، كما هو المعتاد منذ القديم»[744] بموجب «صك وحجة شرعية»، على أن يتعهد فيها «بأداء وتسليم الباقي من أموال المقاطعات في ذمة المتوفى إلى خزينة صيدا دون نقصان»[745]. وقد حارب الأمير حيدر المقاطعجية الشيعة، وجرت المعركة الكبيرة معهم في النبطية، وأوسع الأمير حيدر فيهم «القتل والسلب حتى أهلكوا منهم خلقًا كثيرًا»، وأُجِلي بنو علي الصغير عن مقاطعة بلاد بشارة[746].

أما أمين الطويل، مؤلِّف **تاريخ العلويين** الذي ظل مصدرًا أساسيًا حتى وقت قريب للدراسات النُّصَيرية التاريخية، فيشير إلى أن السلطان قتل – بموجب فتوى نوح الحنفي – من العَلويين في حلب، لكنه يذكر خطأً أن السلطان سليم هو الذي قام بذلك بينما صدرت الفتوى في عهد مراد الرابع (تولى السلطنة 1032– 1049هـ/ 1623–1640م)، فيخلط الطويل، كالصدر، بين الأزمنة، وينسب وقائع مضطربة من ناحية تحديدها الزمني التقريبي إلى فتوى نوح[747].

تورد المصادر الشيعية (الإيرانية) معلومات أدق من المصادر الشيعية والنُّصَيرية الشامية، وتتلخص في أن السلطان استصدر هذه الفتوى ضد شيعة بغداد[748]، وأن قاضي أصفهان الصفوي الفراهاني، رد عليها في

رسالته **جواب مفتي الروم في مسألة الإمامة في مجلّدين**[749]. ومن هنا، لم تجر المذبحة التي ارتكبها السلطان، مسلحًا بفتوى نوح الحنفي في حلب أو جبل لبنان، بل في بغداد. وفي البداية استسلم قادة بغداد الصفويون للسلطان على أساس منحهم الأمان، فوافق السلطان شريطة إخلاء بغداد من الإيرانيين في الحال، وإعطاء المحاصَرين حرية الالتحاق بجيش السلطان أو بجيش الشاه، إلا أن صيغة الأمان لم ترض المتعصبين من الطرفين، فحدثت المذبحة[750]. كان في عداد من ذبحتهم قوات السلطان قسم كبير من الإيرانيين الذين التجأوا إلى المعسكر العثماني في إثر سقوط بغداد طلبًا للأمان، وقسم آخر من الزوار الإيرانيين الذين قدموا لزيارة العتبات المقدسة في الكاظمية والنجف وكربلاء. وقدّر العزاوي عدد من قُتل في القلعة، على الرغم من منحهم الأمان، بنحو 87 ألفًا من العجم[751]، حتى قيل «إنه قتل مئة ألف إنسان، منهم خمسة وعشرون ألفًا بنفسه وأمام عينيه»[752]، بينما قللت مصادر أخرى من حجم ضحاياه، مثل المحبِّي الذي يرى أن السلطان مراد قتل أكثر من عشرين ألفًا[753]. «وبعد هذه الوقائع مُلئت بغداد من القتلى، وكذا بالخارج، وكان هذا القتل لم يسبق له مثيل في تاريخ الحروب الإيرانية»[754]. وتعرَّض مخزن بارود لتفجير تسبَّب في مقتل 800 جندي عثماني، واتُّهم الإيرانيون بالقيام به، واعتُقل وقُتل في إثره نحو 1400 شيعي، كما قُتلت مواشيهم ودوابهم، ونفى السلطان من سلم من أهالي المدينة الشيعة إلى أماكن أخرى في وسط العراق، ومنع لمدة طويلة إقامة غير أهل السُّنّة في بغداد، وجيء بعشرات الألوف من الأتراك من الأناضول، وأُسكنوا بغداد وضواحيها[755].

تحكَّمت أيديولوجيا المظلومية الاجتماعية والمذهبية للجماعات الطائفية المتخيلة في هذه المفارقات الزمنية التاريخية، ويثير ذلك إشكالية فهم التاريخ بين المنظور الوضعي الذي يُعنى بالحقائق، والمنظور الذي يهتم بدور المتخيَّل في بناء الأحداث التاريخية كوقائع اجتماعية، وهو الذي يمكن اعتبار دوره هائلًا، بلغة غودلييه، من دون تجاهل حقيقة أنه «توجد حقائق ثقافية تتجاوز العلاقات الاجتماعية المحلية التي ينخرط فيها الفاعلون، والتي تؤثِّر في تاريخ مجتمعاتهم»[756]. ويمكن – في ضوء ما تستخلصه تشيري شريكر من تاريخها النقدي لمفهوم «الجماعة الأهلية» (Communauté) في علم الاجتماع الأنكلوسكسوني – القول إن أيديولوجيا المظلومية الشيعية المعاصرة تعيد إنتاج الجماعة، وتؤمِّن – عبر الاستعادة التخيلية – وظيفة استمراريتها، مع أن مظلوميتها تستند – كما هي لدى الطويل والأخباريات الشيعية، مثل شرف الدين وغيره – إلى أسطرة للوقائع التاريخية، وربما يكون جزء كبير من تفصيلاتها المرجعية لم يحدث في الواقع[757].

ج- الجدل الروحي النُّصَيري وانقسامات الجماعة النُّصَيرية مذهبيًّا

كان نُصَيريُّو حلب قد أخلدوا تمامًا إلى التقية وكتمان عقائدهم في المجتمعات الحضرية المحلية التي يعيشون فيها، بعد فشل حركة ابن جنبلاط، وقتل بعض من ينتسب إليهم. وتدل المخطوطات النُّصَيرية (العَلوية) في تلك الفترة، وهي التي يلخصها الشيخ الحرفوش، على أن العَلويين (النُّصَيريين) الذين يظهرون تحت التقية لم يتعرضوا لشيء من الاضطهاد المباشر. وعلى خلاف ما يذكره الطويل وشرف الدين، فإن

المخطوطات النّصَيرية الكثيرة المعتبرة، التي دُوِّنت في أربعينيات القرن السابع عشر، لا تشير من قريب أو من بعيد إلى وقوع مثل هذه المذابح، لكنها تشير إلى مساهمة نُصَيريِّي حلب الواقعين تحت التقية في الجدل اللاهوتي النُّصَيري الحاد الذي نشب في القرن السابع عشر، وتمخض عن الانقسام الكلازي - الحيدري. ودار هذا الجدل حول إشكالية العلاقة بين المعنى والصورة في معرفة الله، والجدل حول ظهور الله بالصورتين النورانية والبشرية، لا في صورة واحدة فحسب.

مثَّل جبل النُّصَيرية (العلويين) مركز هذا الاستقطاب بين وادي قنديل - الذي يقع بين الكتلة الخضراء، أي الاسم الجيولوجي لكتلة الباير والبسيط، وهضاب البهلولية شمال مدينة اللاذقية، ويصب فيه نهر قنديل[758] - وبين علماء وادي الخرنوب (لم نتمكن من تحديده جغرافيًا بوضوح). وتُبيِّن سردية مخطوطات هذا الاستقطاب الترابط بين المجتمعات المحلية النُّصَيرية باعتبارها مجتمعات اعتقادية من عانة إلى حلب وديار بكر وماردين وأضنة واللاذقية ...إلخ. ويستفاد منها أن النُّصَيريين كانوا حتى ذلك الوقت منتشرين في حلب، لكنهم كانوا يعيشون حياتهم الاعتقادية المذهبية تحت ستار التقية.

جال الكلازي - وفق هذه المخطوطات - في أربعينيات القرن السابع عشر، في سبيل نشر مذهبه في معرفة الله، بين أنطاكية واللاذقية وطرابلس، وسيُعرف هذا المذهب بالمذهب الكلازي، واتصل بمراكز النُّصَيرية في حلب وعانة وبغداد وديار بكر وماردين، لعزل منافسيه «الحيدريين» الذين سيرتبط «المذهب الحيدري» - ونسبيًّا المذهب الغيبي - بهم، وهم الذين كانوا ينتشرون في «البلاد القبلية» أو الشمالية. ويرُدُّ فيها الكلازي على ما انتشر في «الفرقة الخصيبية» في «البلاد القبلية» من قولٍ «بأن المعنى والاسم والباب إله واحد»[759]. والواقع أن النُّصَيريين في شمال غرب سوريا، الممتدين بشريًا حتى أنطاكية وأضنة في أعالي شمال بلاد الشام التاريخية، لم يتأثروا بفتوى ابن نوح، وإن كنا نعتقد أن قسمًا منهم انزاح من طريق مراد الرابع باتجاه بغداد، وهو الذي كان سيمر بأضنة إلى الجنوب في القسم الشمالي من جبال العلويين الحالية، فنتجت من ذلك زيادة سكانية في الجبل، ساهمت في اندلاع الانقسام المذهبي اللاهوتي النُّصَيري في أربعينيات القرن السابع عشر، واستخدام مقدم العشائر العَلوية (النُّصَيرية) الكلازي، أحمد بن مخلوف، مصادر قوته وثروته في تطويق الحيدريين، وعَلْونتهم كلازيًّا أو إجلائهم، أو حصرهم في المناطق المتوجِّهة نحو الجبل الأقرع (الأمانوس) باتجاه الأطراف العليا من الشمال الغربي الأعلى لبلاد الشام.

لم يكن هذا الانقسام المذهبي هو الأول في الفضاء المذهبي النُّصَيري، بل سبقته منذ قرون عدة خلافاتٌ مذهبية حادة في هذا الفضاء دارت حول إشكالية العلاقة بين المعنى والصورة في نظرية معرفة الله، لكنه الانقسام الأول الذي بلور كلًّا من الحيدرية والكلازية بوصفها طائفة (Confession). والتركيز في حالة هذا المصطلح ينصبّ على بلورة العقيدة والعبادات والشعائر وصوغها بصورة واضحة، ونشرها بين المؤمنين، وتشكيل كلٍّ منهما جماعة فرعية نُصَيرية على هذا الأساس، تحرس الشعائر وقواعد العقيدة فيها مؤسسة دينية. وتتحول هذه بالتدريج إلى جماعة هوية عبر الاعتناق والترديد والشعائر المشتركة والأعياد المذهبية/ الدينية المتميزة نسبيًّا لدى كل طائفة فرعية في الأداء[760].

رابعًا: السلام العثماني – الصفوي الطويل (1639–1748)

1– نهاية الحروب الكبرى

ختمت مذبحة بغداد في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن السابع عشر مرحلة ما نسمّيه «حرب الخمسة عشر عامًا» بين الدولتين العثمانية والصفوية في عهد السلطان مراد الرابع (تولى السلطنة 1032–1049هـ/ 1623–1640م)، وكانت – وفق أوزتونا – «أدمى وأكبر حرب» بين الطرفين، استمرت خمسة عشر عامًا وأربعة أشهر وسبعة أيام[761]، وتزامنت مع حرب الثلاثين عامًا (1618–1648) البوهيمية والدانماركية والسويدية – الفرنسية في وسط أوروبا، وهي التي اتخذت شكل حرب كاثوليكية – بروتستانتية، وأفضت – وفق معاهدة وستفاليا في عام 1648 – إلى تشكّل أساس الدولة الإقليمية ذات السيادة، أو على نحو أدق أنموذج «الدولة–الأمة»، وفق قاعدة «الناس على دين ملوكهم»، وحق العاهل في فرض المجانسة بين دين الرعايا ومذاهبهم ومذهب الدولة. وتشبه حرب الخمسة عشر عامًا حرب الثلاثين عامًا من ثلاث نواحٍ أساسية: **الأولى** كونها الحرب السُّنّية – الشيعية في مقابل الحرب الكاثوليكية – البروتستانتية، و**الثانية** هي تبلور مفهوم السيادة الإقليمية، متمثلًا في الحدود، و**الثالثة** هي تشكُّل الكنائس القومية في أوروبا، يقابله تكريس إمبراطوريتين/ سلطنتين بأيديولوجيتين عقيديتين شاملتين، سيفضي تطورهما المؤسسي بعد الاستقرار النسبي للحدود إلى تبلور نوع من مؤسستين: عثمانية سُنّية وصفوية شيعية، ترتدان في جوهرهما إلى سُنيَّتين: سُنِّية عثمانية وسُنِّية إمامية، وإن كان المجال الفقهي الشيعي سينقسم انقسامًا استقطابيًّا بين مجتهدين وأخباريين، بينما سيُجمَّد المجال الفقهي السُّنّي بفعل تجميد الاجتهاد.

2– اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين) وتحوّل المتغير الوسيط إلى متغير مستقل

انتهت هذه الحرب بتوقيع اتفاق جديد، هو اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين)، بعد مفاوضات شاقة دارت حولها واستغرقت عشرة أشهر كاملة[762]. رسَّم الاتفاق في عام 1639 الحدود بين الدولتين، لكن من دون تخطيطها[763] كدولتين – إقليميتين وفق مفهوم «السيادة» في مجال تُرابي سيادي محدد، لتكون الحدود هي الأساس لحل النزاع على الأراضي و«نطاق الدولة» بين الطرفين طوال القرنين اللاحقين[764]. وستشكل خطوط الحدود التي عيّنها ذلك الاتفاق منذ توقيعه وحتى مفاوضات 1736–1746 بشأن اتفاق جديد (وُقِّع في عام 1648) الحدود التركية – الإيرانية، والتركية – العراقية الحالية[765]. ويعني ذلك – بلُغة المتغيِّرات المستخدمة في هذا البحث – أن المتغيِّر الوسيط المتمثّل في مفهوم «نطاق الدولة» أو الحدود والأراضي، الذي دخل في مجال جدل العلاقة بين المتغير المستقل والمتغيرات التابعة منذ توقيع اتفاق أماسية (1555) تحوَّل هنا إلى متغير مستقل جديد. كما تضمن الاتفاق بندًا مهمًّا هو التزام السلطنة الصفوية منذ نفاذه بوقف دعاياتها أو هجماتها في الأناضول[766].

حرص الطرفان في إطار اشتغال هذا المتغير المستقل الجديد على تطبيع العلاقات بينهما بوصفهما دولتين إقليميتين، تستوحي كل منهما بعض محددات الدول التي انبثقت من معاهدة وستفاليا، فأوفد الشاه صفي الدين (1038–1052هـ/ 1623–1642م) سفارة إلى البلاط العثماني لتهنئة السلطان الجديد إبراهيم الأول (1050–1058هـ/ 1640–1648م) بجلوسه على العرش بعد وفاة السلطان مراد الرابع في عام 1640، وقصد منها التمسك باتفاق زهاب. واستجابة لسياسة الشاه الودية، أطلق السلطان إبراهيم الأول جميع الأسرى الإيرانيين الذين أسرهم السلطان مراد الرابع، وسلّمهم إلى السفير الإيراني(767)، وتحسَّنت تبعًا لذلك العلاقات التجارية العثمانية – الصفوية(768). واستمر السلام العثماني – الصفوي منذ توقيع الاتفاق وحتى أواخر عهد الشاه/ السلطان حسين (1694–1722م) في ما عدا بعض الحوادث الصغيرة، حتى في مناطق الاحتكاك الحساسة بين الطرفين(769).

3– من هدوء وتائر الفتاوى إلى الحملة على جبال طرابلس والنُّصَيرية في جبلة

انحسرت خلال هذه الفترة الحملات العثمانية على الشيعية في بلاد الشام، وانحسرت معها على نحو طبيعي الفتاوى. بل اعتمد العثمانيون على المقدَّمين النُّصَيريين في لواء جبلة في شمال غرب سوريا في جمع الضرائب. وتمتع هؤلاء حتى العقد الأخير من القرن السابع عشر بمصادر القوة والسلطة المحلية على مناطقهم. كما تشكلت قرى نُصَيرية جديدة، لكنها جبلية منيعة، في جنوب بلاد الشام، حيث تحولت السفوح الجنوبية والجنوبية الشرقية من جبل حرمون (الشيخ) إلى قرى حصينة تقطنها جماعات نُصَيرية إلى جانب جماعات درزية ومسيحية. وسكن النُّصَيريون في أذيال الجبل، لكن على ارتفاع أقل من قرى الدروز. وقدَّر باغ تاريخ التوطُّن النُّصَيري في هذه المنطقة التي تُعتبر جزءًا من الجولان في أواسط القرن السابع عشر تقريبًا، وتشكلت في عملية التوطن هذه قرى عين فيت وزعورة والغجر(770).

ظل السلام العثماني مع الفئات الشيعية والإسلامية غير السُّنّية قائمًا إلى أن حدثت في العقد الأخير من القرن السابع عشر حركة التمرد المعني – الحمَّادي في لبنان، وترافق معها تمرد سنجق جبلة في شمال غرب حلب الجبلي – الساحلي في جبل النُّصَيرية (العَلويين)، فأمر السلطان مصطفى الثاني (1695–1703)، في أوائل صفر 1103هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) 1691م، والي طرابلس وقاضيها وأمراء الألوية وقضاتها في ولاية دمشق بالقضاء على «الأشقياء القزلباش» في جبال طرابلس، و«الأشقياء من مقدمي طائفة النُّصَيرية» في جبال سنجق جبلة، أي سنجق اللاذقية كما هو المقصود بالفعل، بسبب منعهم الجباة من تحصيل الضرائب. وأصدر السلطان فرمانًا بإعدام هؤلاء «الأشقياء» جميعًا «بموجب الشرع أو يتم نفيهم إلى إقليم آخر»(771). ثم استصدر السلطان في عام 1104هـ/ 1693م فتوى باقتلاع «القزلباشية» و«قمعهم وإزالتهم»، وأمر في ضوئها والي طرابلس الجديد، أرسلان باشا المطرجي بـ: «طهِّر المنطقة تمامًا من جميع القزلباش، وأهل الفساد، ونظِّفها من أجسادهم القذرة»(772). ويحدد السلطان هوية القزلباش المقصودين بأنهم «الروافض والملاعين»(773)، و«الروافض الأشقياء»(774)، ويقصد بهم بدرجة أساسية مشايخ آل حمادة

الشيعة[775]، غير أنه لم يستصدر فتوى ضد مقدمي سنجق جبلة النَّصَيريين بكونهم «قزلباشية» أو «روافض» لكن بكونهم «أشقياء» فحسب، لمحاكمتهم بموجب الشرع كأشقياء، أو نفيهم إلى إقليم آخر، على الرغم من أن كبار هؤلاء المقدمين قاموا – وفق مصادر التاريخ المحلي – بطرد التركمان السنَّة في نحو عام 1053هـ/ 1643م من قلعة بلاطنس (المهالبة)، وأما من تبقَّى منهم فأُرغموا على التعلون على أساس المذهب الكلازي (النُّصَيري)، أو مغادرة المنطقة[776]، وكان عددهم خمسة مقدمين يحدد الأمر السلطاني أربعة منهم بكونهم «مقدمي طائفة النُّصَيرية»، بينما يحتمل أن يكون المقدم الخامس – وهو مقدم صهيون – سُنيًّا[777].

تَصدَّر هؤلاء المقدَّمين مهنا مخلوف الذي كان من أقواهم وأغناهم، وفي أي حال، كان المقدم الوحيد الذي نعرف عنه في المنظور التاريخي المحلي للمجتمع النُّصَيري في شمال غرب بلاد الشام بعض المعلومات الأساسية، هو ابن المقدم أحمد مخلوف، الذي يبدو أن عائلته تملكت في القرن السابع عشر عوامل القوة والسيطرة على الجبل، نتيجة دورها «الالتزامي» بتسديد الضرائب، وتحالفها مع المشايخ، وتدخّل كبيرها، أحمد بن مخلوف، في الصراع المذهبي النُّصَيري الداخلي حول إشكالية العلاقة بين الصورتين المرئية والنورانية في معرفة الله بين من سيُعرَفون بالكلازيين ومن سيعرفون بالحيدريين[778]، وتنتسب إلى أولاده – وفق ما يورده صموئيل ليد – ما لا يقل عن أربعة أفخاذ عشائرية كلبية، يتحدر آباؤها من صلبه[779]. ويمكن أن نضيف إلى الحيدريين أيضًا الغيبيين، بما يجعل مخلوفًا مهيمنًا على المشايخ الكلازيين في مرحلة الاستقطاب الكلازي – الحيدري، وهم الذين تباروا في ذلك الوقت في مديح آل مخلوف «المقدمين الأماجد الفخام، والليوث الصناديد»[780]. ويبدو أن قوة المقدمين جعلت قوة أرباب التيمارات والزعامات والخواص في سنجق جبلة من دون قيمة، إذ يعني تمرد المقدمين أن هؤلاء الأرباب لم يتمكنوا من القضاء عليه في مناطقهم، حيث كانت إحدى أبرز مهماتهم تتمثّل في «حفظ الأمن والنظام في إقطاعاتهم»[781].

لا توجد معطيات حول ارتباط ضروري بين التمرد المعني – الحمادي وتمرد المقدمين النُّصَيريين في سنجق جبلة، لكن المؤشرات التاريخية تشير إلى أن تمرد جبلة وقع في سياق التمرد المعني – الحمادي بشكل متزامن مع امتناع الملتزمين الحماديين (آل حمادة الشيعة) في طرابلس، المدعومين من الأمير أحمد المعني (1667–1697)، من تسديد الأموال الأميرية الملتزمين بها، ومن المشاركة في الحرب العثمانية – الهابسبورغية النمساوية (1683–1699) الضارية التي كان فيها العثمانيون يتعرضون لهزائم متوالية تمثّلت في خسارتهم ممتلكات كثيرةً، كالمجر وترانسلفانيا. وكان امتناع الحماديين والمعنيين من تقديم الأموال الأميرية شديد الأثر فيهم؛ إذ كان السلطان يعتمد على موارد ولاية طرابلس لـ «توفير مستلزمات الحرب» و«دفع رواتب الجند»[782]، وكان السلطان قد فرض، بفعل ارتفاع نفقات الحرب، ضرائب مباشرة جديدة، وصادر أموال الأغنياء، وفرض الاقتراض الإجباري على رعايا الدولة. وتفاقمت هذه الاحتياجات مع إعلان الدولة النفير العام، وفرض التجنيد، فزاد هذا – على حد تعبير أورهونلو – «من حدَّة الضغط على الأهالي بشكل لا يطاق»[783]. ولم يمتنع الأمير أحمد المعني عن مساندة الدولة في الحرب العثمانية –

الهابسبورغية النمساوية فحسب، بل امتنع كذلك عن تقديم الأموال، وحرَّك عملية التمرد(784)، بينما كان يتعيَّن عليه، بموجب أوامر السلطان، أن يلبي فريضة «الجهاد» بتجهيز 500 جندي من المشاة المجهزين بالبنادق(785)، وأن يسدد الأموال التي التزم بها، لكن المعني شجع - وفق تحليل أبي حسين - الملتزمين الآخرين على التمرد أيضًا، ودعم في هذا السياق تمرد آل حمادة الشيعة، مستغلًّا انشغال الدولة العثمانية بالحرب كي ينشِّط في سياق نشوء «الحلف المقدس» الاتصالات مع التوسكانيين ضد العثمانيين، كما كانت في زمن عم أبيه فخر الدين، وظل المعني في حالة التمرد حتى موته موتًا طبيعيًّا في عام 1697 (786).

إلا أن حركة التمرد المعنية - الحمادية، شأنها شأن حركة التمرد في جبل النُّصَيرية، لم يكن لها صلة بالعلاقات العثمانية - الصفوية التي كانت هادئة، لكنها كانت متصلة بامتناع المعني وحلفائه عن المشاركة في الحرب العثمانية - الهابسبورغية النمساوية (1683-1699)، والإحجام عن دفع الالتزامات الضريبية. وهذا يعني أن القانونية التي حكمت إصدار الفتاوى الكبرى ضد الشيعة استمرت هي نفسها، أي عودة المتغير التابع إلى تأدية دور شرعنة متطلبات المتغير المستقل الجديد الذي بات مرتبطًا هنا بمقتضيات تمويل الحرب العثمانية - الهابسبورغية النمساوية، لكن نطاق تطبيق هذه الفتاوى الذي كان يتوقف على سياسة الباب العالي وأهدافه الملموسة لم يتجاوز نطاقه المحدود والمحدد والظرفي. بل انتهى مفعول الفتاوى ضد القزلباشية الحمادية - بحسب الوصف الرسمي للحماديين - بأن أخضع الشهابي الحمادية، وسيطر - بدعم قوي من أرسلان باشا المطرجي، والي صيدا - على مقاطعات الشيعة في جبل عامل (ديار بشارة والشومر والتفاح والشقيف)، فـ «استولى عليها واستقل الأمر له فيها»(787). ووضع الأمير بشير الشهابي الحمَّادية بعد الإفراج عنهم تحت حمايته كفيلًا لهم في مقابل تسديد الأموال(788)، وسددوا، بكفالة الشهابي، المبلغ المكسور عليهم، وهو 250 ألف قرش، مع بقائهم يتولون أمور مناطقهم بقرار من الشهابي(789).

ويرى كمال الصليبي أن العثمانيين وجدوا الفرصة ملائمة لنقْل السلطة من الدروز - بعد موت الأمير أحمد المعني، آخر حاكم معني درزي للشوف في عام 1109هـ/ 1697م - إلى الشهابيين السُّنّة(790). لكن لم يمر وقت طويل على وفاة الشهابي حتى عيَّن السلطان مكانه الأمير حيدر، أحد أحفاد ابن معن، وهو درزي، بموجب «صك وحجة شرعية» يتعهد فيها «بأداء وتسليم الباقي من أموال المقاطعات في ذمة المتوفَّى إلى خزينة صيدا دون نقصان»، وفي حال تخلفه عن ذلك، تعيين «أصلح الموجودين من بين أمراء الجبل ليحل محل المتوفَّى بشير»(791). وجاء في فرمان التعيين: «وقد تم تعيينك مكان جدك، وكرئيس لطائفة الدروز، شريطة أن تكون دائم الطاعة والانقياد للولاة، وأن تؤدِّي وتسلِّم الأموال الميرية في وقتها وزمانها»، «وقد أصدرت أمري بتعيينك رئيسًا (باش بوغ) على طائفة الدروز وعلى جبل الشوف الآنف الذكر وتوابعه كما هو المعتاد منذ القديم»(792). وبهذا المعنى ظلت السلطة العثمانية معترفة بالدروز بوصفهم جماعة يمثّل أميرها صلة الوصل بينها وبين الدروز لجمع الضرائب، وإن لم تعترف بها المؤسسة الفقهية بوصفها جماعة دينية مسلمة.

يبدو، استنتاجًا من سياسة الولاة العثمانيين في جبل النُّصَيرية، أن تمرد جبلة كان كبيرًا وخطِرًا إلى حد أن

أرسلان باشا المطرجي الذي تولى ولاية طرابلس في عام 1693 اضطَر إلى نقل مركزه من بلدة جبلة إلى بلدة اللاذقية[793]. ومنذ ذلك الوقت ستنمو مدينة اللاذقية بعد الخراب الطويل الذي لحق بها في خلال القرون السابقة، حيث رصد جبرائيل سعادة الوضع المتأخر جدًا لمدينة اللاذقية، بحلول الفتح العثماني للشام، إلى حد قوله إنها كانت «مهجورة تقريبًا»[794]، بينما سيلحظ جلبي في عام 1649 أنها تتميز بمينائها، وباحتوائها على ما يقرب من خمسين مخزنًا تجاريًّا مليئًا بالمواد التجارية، ومئتي دكان، وباشتمالها على نحو 900 دار وقصر، تخدمها ثلاثة جوامع وستة مساجد وحمامان[795]. غير أن الدولة العثمانية اعتبرت نقل مقر السنجق إلى مدينة اللاذقية إجراءً موقتًا نتيجة العصيان، وظلت، حتى في عهودها المتأخرة، تطلق على اللواء اسم لواء جبلة، بحسب ما هو مقرر في قيودها، إلى حين دخول القوات المصرية في عام 1832 [796].

لكن الاعتماد العثماني على موارد جبلة سيزداد، وسيرتبط هذا الازدياد بعملية تغير بنيوي في اقتصاديات جبل النُّصَيرية، تمثلت في إعادة هيكلة إنتاج الجبل، وتتجيره في السوق. ومثّلت زراعة التبغ والاتجار به هذه الحلقة المفصلية في التحول، ولا سيما بعد تراجع قوة الفتاوى التي تحرِّم التبغ، وإصدار المفتيين العثمانيين الحكم الشرعي في حدود عام 1132هـ/ 1720م بإباحته[797]، ومنذ ذلك الوقت سيشكل إنتاج التبغ مفتاح تفسير التاريخ الاجتماعي – الاقتصادي للجبل منذ القرن الثامن عشر حتى نهاية الدولة العثمانية، بل خلال العقود الأولى للانتداب الفرنسي على سوريا ما بعد العثمانية.

أما في المجال العثماني العام، فإن وتائر إصدار الفتاوى ضد الشيعية تراجعت، لكن ارتفعت وتائر مأسسة المؤسسة الفقهية العثمانية، في السنوات العشر الأولى من حكم السلطان محمد الرابع (1058–1095هـ/ 1648–1687م)، حين ظلت المؤسسة تعمل بقوة ديناميتها الذاتية على الرغم من توالي اثني عشر شيخًا على منصب شيخ الإسلام[798] في سياق الاستقطاب بين مشيخة الإسلام والصدور العظام، وزيادة تدخّل مشيخة الإسلام في الشأن السياسي، وتواتر فتاواها بقتل سلطانين في الأقل مع بعض الصدور العظام. وتعزز الدور الأيديولوجي القانوني لهذه المؤسسة مع ترسيم السلطان العثماني محمد الرابع (ت 1104هـ/ 1693م) **ملتقى الأبحر** باعتماده «مرجعًا قانونيًا رسميًا لأول مرة في الدولة العثمانية»، لتكتمل تقريبًا المدوَّنة الفقهية الحنفية الرسمية للمؤسسة الفقهية العثمانية، بل ولتنغلق، إذ اقتصر تدوين الكتب الفقهية وتصنيفها بعد اعتباره مرجعًا رسميًّا – وفق ما يشير إليه صادق جانبولات – على «شرحه وإيضاحه، مع الفتاوى المتخذة أساسًا للعمل في المحاكم»، وفي مقدمها مجموعات فتاوى شيوخ الإسلام، مثل ابن كمال باشا وأبي السعود أفندي، وغيرهما[799].

يشتمل **ملتقى الأبحر** – وفق توصيف كاتب جلبي (حاجي خليفة) – على تأليف انتقائي للمسائل الفقهية من كلٍّ من متون «القدوري» و«المختار» و«الكنز» و«الوقاية» وجزء من «الهداية»، «ووقع على قبوله بين الحنفية الاتفاق»، وسيعتبر في منظور الحنفية «أجلَّ متون المذهب وأعمَّها فائدة»، حيث تشير قائمة الشروحات الكثيرة التي يسردها حاجي خليفة إلى أن الجهد الفقهي الأساسي اللاحق سيتركز على شرحه. وشكَّل اللجوء إلى «المتون» ومختصراتها وشروحاتها أحد أبرز محددات ما يصفه مصطفى الزرقا بـ «انحطاط»

الفقه و«ركوده» ثم «جموده» في الدور الفقهي السادس الذي يحدده زمنيًّا من منتصف القرن السابع حتى ظهور **مجلة الأحكام العدلية** في عام 1286هـ[800]. وكان تجمُّد الفقه تعبيرًا عن دخول الدولة نفسها في دورة الجمود، إذ كان دومًا في خدمة مقتضيات الدولة، وجمد معها، وهو ما يمكن أن ينطوي على أن الدولة نفسها ما عادت تطلب من الفقهاء الاجتهاد في تسويغ سياساتها، فجمدت المؤسسة الفقهية. كان هذا الوضع أشد من عصر التعصب في التاريخ العثماني، إذ دخلت الدولة نفسها فيه بعد أن كانت تستحث الفقه لشرعنة سياساتها، وهذا ما اشتركت فيه السلطنتان العثمانية والصفوية. وكان عنوان تاريخهما في هذه المرحلة هو المحافظة الشديدة والركود.

(672) محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحقيق وتعليق حسن الأمين (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1998)، مج 5، ص 100، يُقارن بـ: برنار لويس، **إستنبول وحضارة الخلافة الإسلامية**، تعريب سيد رضوان علي، ط 2 (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1982)، ص 188.

(673) محمد بن علي بن طولون الصالحي، **إعلام الورى بمن ولي نائبًا بدمشق الشام الكبرى**، تحقيق محمد أحمد دهمان، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1984)، ص 259.

(674) محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق إحسان حقي، ط 12 (بيروت: دار النفائس، 2012)، ص 268.

(675) المرجع نفسه، ص 269.

(676) كامل البالي الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب** (حلب: المطبعة المارونية، [د. ت.])، ج 3، ص 276.

(677) روبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية (1718-1743)**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983)، ص 91.

(678) الحسن بن محمد البوريني، **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، تحقيق صلاح الدين منجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963)، ج 2، ص 286.

(679) يُقارن بـ: عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة** (الدار البيضاء: اتصالات سوبو، 2008)، ص 52؛ خليل إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع 1300-1600»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300-1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، وحول انخفاض قيمة الآقجه مقابل الذهب، يُقارن بـ: خليل ساحلي أوغلي، **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين** (إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2000)؛ أولسن، ص 72-76، وعبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون 1516-1926** (دمشق: [د. ن.]، 1974)، ص 50.

(680) أولسن، **حصار الموصل**. وبشأن ثورة الأسعار، يُقارن بـ: شوكت باموك، **التاريخ المالي للدولة العثمانية**، تعريب عبد اللطيف الحارس (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 213-243.

(681) إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 112، 361، 402، 494.

(682) فرنان بروديل، **هوية فرنسا: الناس والأشياء**، ترجمة بشير السباعي، ط 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 358-359.

(683) المرجع نفسه، مج 1، ص 113. كانت حلب - كما يشير ابن الشحنة - مشتهرة بتعدد مصادر ناتجها، فيورد ابن الشحنة الفائض من القمح والشعير وأنواع الحبوب، وتجارة العبيد من الأجناس كافة، وصادرات الصابون والفستق الحلبي والتوابل والحرير والأنسجة. أبو الفضل محمد بن محمد بن الشحنة الصغير، **الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب**، تقديم عبد الله الدرويش (دمشق: دار الكتاب العربي؛ عالم التراث، 1984)، ص 252-254.

(684) ساحلي أوغلي، ص 2، 6.

(685) يُنظر سيرته في: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، مج 2، ص 83-84.

(686) البوريني، ج 2، ص 271.

(687) ثريا فاروقي، «الأزمة والتغيير 1590-1699»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، 1300-1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 2، ص 77. يُقارن بـ: عبد الرحيم أبو حسين، **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546-1711** (بيروت: دار النهار، 2005)، ص 33. في البداية عقد غراندوق توسكانا معاهدة مع علي بن جنبلاط، إلّا أنه بعد إخفاق ابن جنبلاط عقدها مع المعني. يُقارن في شأن هذه النقطة بـ: بولس قرألي، **فخر الدين المعني الثاني: حاكم لبنان ودولة تسكانا** (بيروت: دار لحد خاطر، 1992)، ص 14، 147.

(688) أبو حسين، ص 33-34. يُقارن في شأن دعم دوق توسكانا لعلي باشا بن جنبلاط بـ: فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 56.

(689) المحبي، مج 2، ص 85.

(690) محمد عدنان البخيت، **دراسات في تاريخ بلاد الشام، سورية ولبنان** (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2008)، ص 89-90. لمزيد من التفصيلات يُقارن بـ: الغزي، **نهر الذهب**، ج 3، ص 273-275، ورافق، **العرب والعثمانيون**، ص 155.

(691) أبو حسين، ص 33-34. يُقارن في شأن دعم دوق توسكانا لعلي باشا بن جنبلاط بـ: فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 56.

(692) بروديل، مج 2، ج 2، ص 358-359.

(693) رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 50، 158.

(694) ترجمة عبد الحليم الباغي المعروف باليازجي، في: المحبي، مج 2، ص 313. وترجمة علي بن بيك الأمير أحمد بن جانبلاذ الكردي، في: البوريني، ج 2، ص 260، 282.

(695) الغزي، **نهر الذهب**، ج 3، ص 276.

(696) فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 56.

(697) يُقارن بـ: فريد، ص 268.

(698) المرجع نفسه، ص 269.

(699) الغزي، **نهر الذهب**، ج 3، ص 276.

(700) أندريه ريمون، **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر، 1991)، ص 29. يُقارن بـ: رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 155.

(701) اسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، تحقيق الأباتي بطرس فهد، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، [د. ت.])، ص 459.

(702) فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 60.

(703) الغزي، **نهر الذهب**، ص 273–275. ثريا فاروقي، **الدولة العثمانية والعالم المحيط بها**، ترجمة حاتم الطحاوي، مراجعة عمر الأيوبي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 115. يشير الدويهي إلى أنه «لّما دخلها قتل كلّ من فيها، أما عيال جنبلاط وجواريه، فبيعوا في السوق، وبيعت والدته بثلاثين قرشًا». الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص 459. بينما يروي البوريني، المعاصر للأحداث، الذي أرخ لحركات الجلالية (ت 1024هـ/ 1615م)، أن نساء ابن جنبلاط «قيل بأنهن أصبن بالإهانة، وما صادفتهم إعانة» لكنه يشير «وما ندري هل ذلك صحيح أم لا». البوريني، **تراجم الأعيان**، ج 2، ص 288.

(704) الغزي، **نهر الذهب**، ص 287.

(705) فاضل بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني – أواسط القرن التاسع عشر)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 186–187، ورافق، **العرب والعثمانيون**، ص 162.

(706) وفق ما أورده الغزي، «ثم في حدود الألف وما بعدها أخذ أهل التشيع يتنكرون وبأفعال أهل السُّنّة يتظاهرون، فصار يتسنى لهم أن يتزلفوا إلى الحكومة ويحرزوا من قبلها المناصب العالية ويبطشوا بأهل السُّنّة باطنًا إلى أن كان من أمرهم ما سنورده في ترجمة مصطفى بن يحيى بن قاسم الحلبي الشهير بطه زاده. وبعد أن فتك بهم المذكور أخفوا أمرهم»، الغزي، **نهر الذهب**، ج 1، ص 192.

(707) الغيبية مذهبية مميزة عن المذهبيتين الكلازية والحيدرية، وتختلف طريقتها عن طريقتيهما، لكنها اختلطت بالحيدرية تاريخيًّا إلى أن قام سليمان المرشد في أوائل عشرينيات القرن العشرين بريادة حركة تحرير الغيبية من المزيدات الحيدرية والكلازية، في عشائر المهالبة والعمامرة والدراوسة. وتعتبر الغيبية أن شيوخها هم من آل البنا الذين يتحدرون من قرية الإريزة، بينما ينتسب الكلازيون إلى الشيخ كلازو والحيدريون إلى

الشيخ حيدر، وهما يتحدران من قرية كلازو بأنطاكية. يُقارن بـ: محمد خونده، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 214–215. انقسم الغيبيون بعد إعدام سلمان المرشد، الذي غدا زعيمًا دينيًّا ودنيويًّا للغيبيين، بين مَن حافظ على غيبيته ومَن آمن بدعوة مجيب بن سلمان المرشد الذي تنتسب إليه «الدعوة المرشدية»، وهي مستقلة عن العلوية وعن الغيبية. لمزيد من التفصيلات، يُقارن بـ: محمد جمال باروت (مقدم ومحقق)، **شعاع قبل الفجر: مذكرات أحمد السياف** (بيروت: [د. ن.]، 2005)، ص 218–219. وبشأن المرشدية، يُقارن بمصدر يُعتبر ممثلًا لها، وكان أول من كتب تاريخها: نور المضيء المرشد، **لمحات حول المرشدية، ذكريات وشهادات ووثائق**، ط 3 (بيروت: مطبعة كركي، 2008).

(708) المحبي، مج 3، ص 258–259.

(709) أولسن، ص 68؛ إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 366، وفاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 61.

(710) أحمد بن محمد الخالدي الصفدي، **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني وهو كتاب تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، ضبط ونشر تعليق حواشي أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1985)، ص 133.

(711) المرجع نفسه، ص 166–169.

(712) إينالجيك، «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع»، ص 366، وفاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 61.

(713) فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 162.

(714) بروس ماك غوان، «عصر الأعيان 1699–1812»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 2، ص 459.

(715) عباس صباغ، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** (بيروت: دار النفائس، 2011)، ص 239، يُقارن بـ: أولسن، ص 69.

(716) أولسن، ص 69.

(717) قُدرت قيمة البضائع التي اشتراها الأوروبيون من سوق حلب في عشرينيات القرن السابع عشر بنحو مليون ونصف مليون جنيه استرليني تقريبًا، وكانت نسبة 41 في المئة منها من الحرير الخام، بحيث كان نصيب المشتريات الأوروبية من الفلفل والحرير متساويًا. فاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 160.

(718) يُقارن بمادة «تبريز»، في: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة محمد ثابت الفندي [وآخرين] (طهران: انتشار جهان، [د. ت.])، مج 4، ص 553.

(719) يُقارَن بـ: علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر** (بغداد: [د. ن.]، 1969)، ص 70.

(720) المحبي، مج 2، ص 260.

(721) المرجع نفسه، مج 4، ص 320، 331، 420.

(722) أسطرت التواريخ التقليدية اللبنانوية المعني بوصفه قد حصل على لقب «سلطان البر»، بينما «لم يُمنح أبدًا رتبة عثمانية أرفع من رتبة أمير لواء على صيدا - بيروت وصفد»: أبو حسين، ص 19، 36. بينما ورد في ملحق «تتمة أخبار الأمير فخر الدين»، وهو ملحق بكتاب: الخالدي الصفدي، ص 242، أن فرمانًا سلطانيًا عيّن المعني على «ديرة عربستان من حدِّ حلب إلى حدِّ القدس»، في مقابل دفع مئتي ألف ليرة ذهبية. وشرع المعني في التوسع، فاقتحم في سياق هذه العملية جبلة، التي قدَّمت له نحو «عشرين ألف خدمة وذخيرة ثلاثة أيام». ومن هنا يرد لقبه أحيانًا في **دفتر المهمة** بأنه «المتصرف على لواء صفد». «حكم إلى فخر الدين بن معن المتصرف على لواء صفد، أوائل ربيع الأول- ذو الحجة 1018هـ/ حزيران (يونيو) 1609- آذار (مارس) 1610»: أبو حسين، ص 198.

(723) أبو حسين، ص 19.

(724) الخالدي الصفدي، ص 243. يُقارن بـ: طنوس الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني، إشراف نظير عبود، تحقيق مارون رعد (بيروت: دار نظير عبود، 1993)، ج 1، ص 287.

(725) قرألي، ص 32، 35، 70-71، 80، 84، 131.

(726) الخالدي الصفدي، ص 243.

(727) Henri Laoust, Les Schismes dans l'islam (Paris: Payot, 1965), pp. 293-294.

(728) يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231-1922**، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ج 2، ص 472. يُقارن بترجمة المولى حسين بن محمد بن نور الله بن يوسف المعروف بأخي زاده، المحبي، مج 2، ص 109.

(729) محمد أمين بن عابدين، **قرة عيون الأخبار لتكملة رد المحتار على الدر المختار**، إشراف سعادة علي بيك جودت ([د. م.]: المطبعة العثمانية، [1881])، ج 1، ص 96.

(730) المرجع نفسه، ص 96.

(731) يُقارن بـ: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 483، و .Laoust, p 294.

(732) بشأن مرافقة هذا الشيخ للحملة، يُقارن بـ: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ص 480.

(733) ترجمة علي نقي ابن الشيخ أبي العلا محمد هاشم الطغاثي الكمرئي الفراهاني، محمد باقر الموسوي الخوانساري [الميرزا]، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات** (طهران: مؤسسة إسماعيليان؛ المطبعة الحيدرية، 1970)، ج 4، ص 368.

(734) ابن عابدين، **قرة عيون الأخيار**، ج 1، ص 200–201. يُقارن في شأن زمن الفتوى الذي يطابق زمن توقيع معاهدة قصر شيرين بـ: عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمة في تأليف الأمة** (قم: مركز البحوث والدراسات، [د. ت.])، ص 143.

(735) محمد كرد علي، **خطط الشام** (دمشق: مؤسسة النوري، [د. ت.])، ج 5، ص 261–262.

(736) يُقارن بـ: حسين الحرفوش، **خير الصنيعة في مختصر غلاة الشيعة**، مخطوطة مصورة، ج 3، ص 1187–1190، وبـ: خونده، ص 53.

(737) عباس العزاوي، **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.])، مج 5، ص 29.

(738) الغزي، **نهر الذهب**، ج 3، ص 281.

(739) شرف الدين، ص 206. كما استغلها الأمير ملحم بن الأمير حيدر في عام 1147هـ/ 1734م في استباحة جبل عامل بعد معركة أنصار، وأسر ألف وأربعمئة شيعي منه (ص 206).

(740) وفق المرويات الشيعية، حدثت المذبحة الكبرى ضد الشيعة في الدولة العثمانية، وحدث أفظعها في مدينة حلب، حيث يقدّر بعض البحوث الشيعية في تاريخ الشيعة عدد من أُعدم منهم في حلب بأربعين ألفًا، بينما أخرج الباقون إلى نبّل والنفاولة وأم العمد والدلبوز والفوعة، وغيرها. أورده: ملحم جلول، «موقع شيعة البقاع ضمن الطائفة الشيعية» (رسالة أعدت لنيل شهادة الجدارة في الأنثروبولوجيا، معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، 1981)، غير منشورة (محفوظات سعود المولى)، لكن ليست هناك مصادر تاريخية تؤكد هذه الواقعة.

(741) مادة الشيخ يونس العاملي، في: حسن الصدر، **تكملة أمل الآمل**، تحقيق حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدباغ وعدنان الدباغ (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2005)، ج 1، ص 408–409.

(742) أبو حسين، ص 58. في ما عدا عدم تأييد المصادر التاريخية التي يمكن الركون إليها لذلك، فإن شيعة بعلبك لم تتأثر بفتوى نوح الحنفي، بل إن زعماء الشيعة من آل الحرفوش الذين فتك بهم المعني انضموا

– بقيادة ابنيه حسين ومحمد – في عام 1634 إلى الحملة الكبيرة التي قادها كجك أحمد باشا (943هـ/ تموز (يوليو) 1633م)، ونتج منها اعتقال المعني وسَوْقه إلى اسطنبول ليُعدم. الخالدي الصفدي، ص 248. يُقارَن بـ: سعدون حمادة، **تاريخ الشيعة في لبنان**، ط 2 (بيروت: دار الخيال، 2013)، ج 1، ص 303.

(743) يُقارن بـ: أبو حسين، ص 176، 108–109، 184.

(744) حكم إلى الأمير حيدر [بن شهاب] حفيد المير أحمد بن معن، أوائل شوال 1118هـ/ كانون الثاني (يناير) 1707م. أبو حسين، ص 100.

(745) مهمة دفتري 799/ 115 أوائل شوال 1118هـ/ كانون الثاني (يناير) 1707م، أبو حسين، ص 99.

(746) أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: لبنان والأقطار المجاورة في القرن الثامن عشر**، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، ق 1، ص 9.

(747) محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 332–337.

(748) راجع ترجمة علي نقي ابن الشيخ أبي العلا محمد هاشم الطغاثي الكمرئي الفراهاني، في: الخوانساري [الميرزا]، ج 4، ص 368.

(749) المرجع نفسه، ص 367.

(750) صباغ، ص 165.

(751) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 284، والعزاوي، مج 4، ص 280.

(752) كرد علي، ج 2، ص 254. يُقارن بـ: الوردي، ص 80–81.

(753) المحبي، مج 4، ص 331.

(754) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 284، والعزاوي، مج 4، ص 280.

(755) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 482–483.

(756) موريس غودلييه، **الجماعة، المجتمع، الثقافة**، ترجمة شقيب مصطفى (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص 39.

(757) Cherry Schreker, La Communauté. Histoire critique d’un concept dans la sociologie anglo-saxonne (Paris: Harmattan, 2006), p. 48.

(758) جبرائيل سعادة، **محافظة اللاذقية** (دمشق: وزارة الثقافة، [د. ت.])، ص 65.

(759) الحرفوش، ج 3، ص 1191.

(760) بشأن الانقسام المذهبي في الفضاء النصيري (العلوي)، إلى كلازية وحيدرية، يُقارن بـ: خونده، ص 53.

(761) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 481.

(762) فريد، ص 285.

(763) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 481.

(764) العزاوي، مج 4، ص 293.

(765) أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 2، ص 483، وفاروقي، «الأزمة والتغيير»، ص 61.

(766) عبد العزيز الدوري، «العلاقات العربية - الإيرانية: العلاقة التاريخية»، في: **أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة**، ج 4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)، ص 224.

(767) محمد سهيل طقوش، **تاريخ الدولة الصفوية (في إيران) 907-1148هـ/ 1501-1736م** (بيروت: دار النفائس، 2009)، ص 220.

(768) أولسن، ص 81.

(769) يُقارن بـ: بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 354؛ صباغ، ص 166، وأولسن، ص 41.

(770) أديب إسماعيل باغ، **الجولان دراسة في الجغرافية الإقليمية**، ترجمة يوسف خوري [وآخرين] (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1983)، ص 256-257، 280. أما المهاجر، فيقدر نشوء القرى في حدود منتصف القرن التاسع عشر، يُقارن بـ: جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية: أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة** (بيروت: دار الملاك، 1992)، ص 42.

(771) مهمة دفتري 275/ 102، أوائل صفر 1103هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) 1691م حكم إلى والي طرابلس مصطفى باشا وقاضيها، ومهمة دفتري 274/ 102، أوائل صفر 1103هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) 1691م، «حكم إلى أمراء الألوية والقضاة في ولاية دمشق»، أبو حسين، ص148-150. والمقدمون المقصودون هم: مهنا بن مخلوف وسليمان بن محفوظ ومحمد بن سلهب، ومقدم آخر هو جندب مصطفى مقدم منطقة صهيون. وكان المقدمون النُّصيريون المقصودون هم: مقدمو عشيرة الحدادين في القرداحة والجهنية أو بيت الشلف في المزيرعة، والرشاونة في سهل الغاب وفي سلهب وعين الكروم في

منطقة مصياف، وهي كلها في التصنيف العشائري النّصيري عشائر حدادية وكلبية، أي سنجارية في مفهومها عن نسبها، جاءت إلى الجبل مع المكزون السنجاري في العقد الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي. يُقارن بـ: خونده، ص 204–205، 211، 217.

(772) مهمة دفتري 10/ 105، أوائل شوال 1105هـ (أيار/ مايو – حزيران/ يونيو 1694م، «حكم إلى والي طرابلس، أرسلان، دام إقباله»، أبو حسين، ص 61–63.

(773) مهمة دفتري 28/ 105، أواسط شوال 1105هـ/ حزيران (يونيو) 1694م، «حكم إلى والي صيدا – بيروت ووالي دمشق وإلى أمير أمراء طرابلس ومتسلم حلب وقضاة وفويفودونات المقاطعات والرجال ذوي الشأن في الولايات المذكورة»، المرجع نفسه، ص 72.

(774) مهمة دفتري 708/ 102، أواخر جمادى الثاني 1103هـ/ آذار (مارس) 1692م، «حكم إلى والي طرابلس الشام وملّاها وقاضيها»، المرجع نفسه، ص 150. صدرت هذه الفتوى في عهد شيخ الإسلام سيد فيض الله الذي تميز من بقية شيوخ الإسلام في كونه من قلّتهم الذين رافقوا السلاطين في حروبهم، فشارك فيض الله بنفسه في حملات السلطان مصطفى، ولا سيما حربه ضد النمسا (1695–1698)، «وكان يندفع بين صفوف الضباط والجنود ويشجع الجند على الحرب». يُنظر: أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992)، ص 113.

(775) المقصود بالقزلباشية آل حمادة الشيعة الذين جاء بهم السلطان سليمان القانوني لاستيطان الأجزاء الشمالية من جبل لبنان، وذلك بعد فتحه بغداد في عام 1534، ومن هنا تطلق عليهم الوثائق العثمانية اسم «قزلباش». يُقارن بـ: أبو حسين، ص 204–205، 21. لكن حمادة يرى أن صفة القزلباش أُطلقت عليهم لتحقيرهم لا لأصولهم الفارسية المزعومة. يُقارن بـ: سعدون حمادة، **الثورة الشيعية في لبنان** (بيروت: دار النهار، 2012)، ص 356.

(776) خونده، ص 215–219.

(777) مهمة دفتري 275/ 102، أوائل صفر 1103هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) 1691م، «حكم إلى والي طرابلس مصطفى باشا وقاضيها»؛ ومهمة دفتري 274/ 102، أوائل صفر 1103هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) 1691م، «حكم إلى أمراء الألوية والقضاة في ولاية دمشق»، أبو حسين، ص 148–150.

(778) الكلازية نسبة إلى الشيخ محمد يونس كلازو الأنطاكي، ودعي بالكلازي نسبة إلى قريته كلازو، وتنتسب إليه – وفق الحرفوش – الفرقة المذهبية النُّصيرية الكلازية. الحرفوش، ج 3، ص 1183. وواجهه من الطرف الآخر الشيخ محمد حيدر، وهو من قرية كلازو أيضًا، وعُرف أتباعه بالحيدريين. خونده، ص53. بينما تشير معلومات أخرى إلى أن الشيخ كلازو توفي بعد عام 1011هـ/ 1602م. ومهما يكن الأمر، فإن تبلور هاتين المذهبيتين واستقلالهما النسبي حدثا خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. ووصل هذا الصراع إلى نهايته بتبلور المذهبين في حدود عام 1053هـ/ 1643م. وبهذا المعنى، فإن هذا

الانقسام حديث نسبيًا.

(779) Samuel Lyde, The Asian Mystery: Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria (London: Longman, Green and Co., 1860), p. 52.

(780) كان من أبرز المشايخ الذين مدحوا آل مخلوف وتغنوا بهم، الشيخ كامل ابن الشيخ يوسف أبو تاج الكناني والشيخ الطوسي، وغيرهم. يُقارن بـ: الحرفوش، ج 3، ص 1128–1129.

(781) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية** (1864–1914)، تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 223.

(782) «حكم إلى والي طرابلس الشام وناظر وقابض أموال مقاطعات الولاية المذكورة أرسلان»، أواخر رمضان 1106هـ/ أيار (مايو) 1695م، و«حكم إلى والي صيدا – بيروت» أواخر رمضان 1106هـ/ أيار (مايو) 1695م، أبو حسين، ص 213–215.

(783) جنكيز أورهونلو، **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة فاروق مصطفى (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2001)، ص 21–23.

(784) لتكوين فكرة عن أزمة موارد الباب العالي، نستعين بالتاريخ العثماني الذي يشير إلى أن هذه الحرب استنزفت خزانة الدولة التي كانت تؤمّن بصعوبة حتى في الأحوال العادية، حيث قدر ساحلي أوغلي (ص 231) أن ثلث إجمالي موارد الخزانة العثمانية غير الصافية ما بعد حصار فيينا في عام 1683 كان ممتنعًا عن التحصيل لأسباب عدة، يأتي في مقدمها اضطراب الوضع الأمني الداخلي بتجدد حركات الجلالية بقوة كبيرة، ولا سيما في الفترة 1687–1688، وفرضها شروطها على الباب العالي. وبعد قتل زعيمها يكن عثمان باشا انتشرت عصابات الجلالية تروع الأناضول. يُقارن بـ: رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 192–193.

(785) «حكم إلى والي صيدا» أواسط ربيع الأول 1100هـ/ أوائل كانون الثاني (يناير) 1689م [يبدو أنه وجّه بشكل متزامن مع الأمر إلى آلاي بيك طرابلس وبيكوات الآليات الآخرين]. أبو حسين، ص 212.

(786) أبو حسين، ص 38–39. يُقارن بـ: بنحادة، ص 56–57؛ ساحلي أوغلي، ص 231، 272–273، والشدياق، ج 1، ص 299.

(787) حيدر أحمد الشهابي [الأمير]، **الغرر الحسان في أخبار الزمان، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: القسم الأول، لبنان والأقطار العربية المجاورة في القرن الثامن عشر**، تحقيق ونشر أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، ص 5.

(788) في عام 1698، أرسل أرسلان باشا عسكرًا لقتال الحمادية، بسبب ترددهم عن أداء المال

الأميري، فقبض العسكر على بعضهم بغتة، وأحضرهم إلى طرابلس، وسجنهم، وفر مَن بقي منهم إلى دير القمر يستغيثون بالأمير بشير الشهابي، فأغاثهم الوالي «وكفلهم، فأطلقهم الباشا وأبقاهم حسب عوايدهم، وفوض توليتهم للأمير بشير، فولاهم، وأرسل يستورد المال منهم، فأدوه، فدفعه الأمير للباشا». الشدياق، ج 1، ص 196.

(789) الشهابي، ج 1، ص 6-7.

(790) في عام 1109هـ/ 1697م توفي الأمير أحمد، آخر حاكم معني درزي للشوف، وانتقل الحكم «بمبادرة درزية محلية» إلى ابن شقيقته، الأمير بشير الشهابي الأول، ووجد العثمانيون الذين تخلصوا أخيرًا من المعنيين، في الشهابي مخرجًا ملائمًا، فانتقل الحكم من المعنيين إلى الشهابيين السُّنيين، ما أعطى التزام الشهابيين للأجزاء الوسطى والجنوبية من جبل لبنان بين عامي 1697 و1841 مظهر الإمارة الوراثية. يُقارن بـ: الشهابي، ج 1، ص3، 7-8. ووفق فحص البخيت لرواية قيام الأمير حسين بن فخر الدين في تقرير الأمير بشير ابن أخته خلفًا له، يشير البخيت إلى أنه إمّا لم يكن له دور في ذلك، وإمّا أنه قرر ذلك وهو على فراش الاحتضار، ما يدعو إلى إعادة النظر بتلك الرواية التي تناقلها المؤرخون لاحقًا. يُقارن بـ: البخيت، ص 294-295، وأبو حسين، ص 40-49.

(791) مهمة دفتري 799/ 115 أوائل شوال 1118هـ/ كانون الثاني (يناير) 1707م، أبو حسين، ص 99.

(792) «حكم إلى الأمير حيدر [بن شهاب] حفيد الأمير أحمد بن معن»، أوائل شوال 1118هـ/ كانون الثاني (يناير) 1707م، أبو حسين، ص 100.

(793) يُقارن بـ: إلياس صالح اللاذقي، **آثار الحقب في لاذقية العرب**، تحقيق وتقديم إلياس جريج (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 33.

(794) سعادة، ص 27.

(795) أورده: أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ج 4، ص 802.

(796) اللاذقي، ص 209.

(797) ولا سيما بعد أن أصدر المفتون العثمانيون في نحو عام 1132هـ/ 1720م فتاوى بتحليل التبغ. وتعتبر فتوى مفتي دمشق وكبير متصوفيها، الشيخ عبد الغني النابلسي (1050-1143هـ/ 1641-1731م)، الشُهرى في هذا المجال، وعنوانها «الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان». يُنظر: عبد الكريم رافق، «القوى المحلية وعلاقتها بالمركز»، في: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية** (تونس: مطبعة جامعة الدول العربية بالمعادي، 2008)، مج 5، ص 239.

(798) كيدو، ص 41.

(799) أورهان صادق جانبولات، **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص 44.

(800) مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط 2 (دمشق: دار القلم، 2004)، ص 162.

الفصل الخامس

نهاية الصراع على طريق الحرير إخفاق مشروع التسوية التاريخية الكبرى للصراع السُّنّي – الشيعي

ظلت العلاقات العثمانية – الصفوية وديَّة وهادئة طوال الفترة بين عامي 1649 و1722، ما خلا مناوشات صغيرة، حتى وقوع الاجتياح الأفغاني السُّني لإيران، بقيادة الأمير الأفغاني محمود بن أويس، الذي حاصر أصفهان، عاصمة الدولة الصفوية، واستولى عليها، وخلع السلطانَ/ الشاه حسين (1105–1135هـ/ 1694–1722م) الذي يُعتبر آخر الشاهات الصفويين فعليًّا[801]، في مرحلة عاشت فيها أصفهان أسوأ أيامها[802].

تحوَّل في هذه السنوات الثلاث والسبعين الطويلة محدِّد المتغير المستقل في الصراع السلطاني العثماني – الصفوي التجاري على طريق الحرير إلى محدِّد جديد له، وهو محدِّد «نطاق الدولة» الذي غدا في شروط العالم الوستفالي البازغ (نسبة إلى اتفاق وستفاليا في عام 1648 الذي أنهى حرب الثلاثين عامًا الدينية الأوروبية 1618–1648) محكومًا بمفهوم الدولة الإقليمية في نطاق سيادي محدَّد، وهو الذي سيُرسي البنية الأساسية للنظام الدولي الجديد على أساس وحدة الدولة–الأمة، ويتولى فيه الملك أو الأمير سيادة داخلية حصرية تعكس سيادته الخارجية، ويجانس مذهب الرعايا مع مذهبه الرسمي على قاعدة «دين الرعايا على دين ملوكهم»، من دون تدخّل الملوك أو الأمراء الآخرين في ذلك، ما أفضى إلى تكون الكنائس القومية في أوروبا، وإخضاعها لسلطات الملوك أو الدولة الحديثة الناشئة في مناطق انحلال الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة.

لا يعني هذا التحول في العوامل أو المتغيرات المستقلة الدالة التي حكمت الصراع العثماني – الصفوي أن الصراع على «نطاق الدولة» لم يكن قائمًا بين الطرفين، بل يعني أن محاولة كلٍّ من الصفويين والعثمانيين مدَّ مساحات هذا النطاق، والتوسُّع في أراضي الطرف الآخر بشكل متوافق موضوعيًا مع خطوط طريق الحرير البرية (تبريز – حلب – أنطاكية، أو تبريز– ديار بكر– بورصة– البحر الأسود والبحر المتوسط)، توقفت مع تراجع مكانة طريق الحرير في اقتصاديات السلطنتين، ومن ثمَّ الاتفاق على تعيين الحدود ومحاولة ترسيمها بين نطاقي السلطنتين «السياديين» الترابيين، والتعايش بينهما بوصفهما سلطنتين مستقلتين، وتبادل السفراء بينهما، وفتح الباب أمام تهدئة الشكل المذهبي السُّنّي – الشيعي للصراع على الأراضي وطرق التجارة. وانكفأت في عملية التحول هذه أطماع السلطنة الصفوية بالسيطرة على الأناضول وأعالي الجزيرة الفراتية والمناطق العليا من شمال بلاد الشام التي كانت تمر فيها طريق الحرير، وتمثّل حلب/ أنطاكية نقطة نهايتها البرِّية بالنسبة إلى شمال بلاد الشام، كما انكفأت الأطماع العثمانية بالسيطرة على الأراضي الصفوية في بلاد «الشرق» وفق مصطلح المؤرخين المسلمين، أي إيران وآسيا الوسطى المنتجة للحرير، التي كانت نقطة تجمعه تتمثّل في تبريز عاصمة أذربيجان.

بمعنى آخر، عمل متغير «نطاق الدولة» في خلال سنوات الصراع الطويل المدى في إطار عمل متغيِّر الصراع على طريق الحرير، وكان متغيرًا وسيطًا مرتبطًا بالمتغير المستقل، لكن الموقع المركزي لطريق الحرير في

عمل المتغير المستقل للصراع العثماني – الصفوي في القرنين السادس عشر والسابع عشر توارى هنا لمصلحة تحوّل «نطاق الدولة» والمصالح الاستراتيجية المرتبطة به إلى متغير مستقل أو رئيس، وظهر ذلك في الاتفاقات العثمانية – الصفوية الجديدة.

وبعد أن كانت الاتفاقات السابقة تنص على فقرات واضحة تتعلق بالحرير، والكف عن الدعاية المذهبية الصفوية في أوساط الفِرق الشيعية في أراضي الدولة العثمانية، وعن سب الشيخين في أراضي الدولة الصفوية، فإن موضوع الحرير توارى تمامًا من الاتفاقات العثمانية الجديدة مع الصفويين ثم مع الروس ومع النادريين الأفشاريين (نسبة إلى نادر شاه الأفشاري 1148–1160هـ/ 1736م–1747م الذي شهد صعوده إلى مركز القيادة بوصفه قائدًا صفويًا دخول العائلة الصفوية الحاكمة مرحلة انحلالها الأخيرة). وما عاد العثمانيون متمسكين في هذا السياق ببنود التوقف عن سبِّ الشيخين في أراضي السلطنة الصفوية، أو إنهاء الدعاية الصفوية في الأراضي العثمانية بسبب انكفاء هذه الدعاية إلى داخل النطاق البشري الصفوي، وتصفية العثمانيين ما لا يقل عن مئة ألف مسلم في الأناضول وشمال بلاد الشام، وفق ما أشار إليه راغب باشا (ت 1176هـ/ 1762م) المفاوض العثماني مع نادر شاه[803]، ومحاولة الشاه الصفوي استكمال مجانسته المذهبية لهذا النطاق مع الأيديولوجيا الصفوية «المفقْهنة» إماميًا بوساطة المؤسسة الفقهية الصفوية.

يفسِّر ذلك أن العثمانيين لم يبدوا اكتراثًا باحتكار التجار الروس تجارة الحرير منذ عام 1711 بموجب اتفاق مع تجار الحرير الأرمن الذين استأثروا بها منذ أيام الشاه عباس الأول من جهة، ثم مع التجار البريطانيين بتصدير الحرير إلى أوروبا عن طريق روسيا بدل الأراضي العثمانية، كما لم يكترثوا بإبرام روسيا في عام 1717 اتفاقًا تجاريًا مع إيران قضى بحق شراء التجار الروس الحرير الإيراني، وممارسة أعمالهم بحرية في البلاد كلها[804]، مثلما غابت بنود الحرير التي كانت تنص عليها الاتفاقات السابقة عن الاتفاقات العثمانية – الصفوية الجديدة، وعن مشروع الاتفاق مع نادر شاه بعد نهاية عهد العائلة الصفوية في إيران على يد نادر شاه في عام 1736.

توارت فاعلية المتغير المستقل (القديم) المرتبط بتجارة طريق الحرير نهائيًّا، في مرحلة سلام (1649–1722) لمصلحة متغير مستقل جديد هو متغير «نطاق الدولة». وبعد أن كان المتغير المستقل «الجديد» عبارة عن متغير وسيط في اتفاق أماسية (1555) يعمل بين المتغير المستقل والمتغير التابع الأيديولوجي التطييفي، وتمَّ تكريسه في اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين، 1639) الذي عيَّن الحدود وإن لم يتم رسمها، تحوّل هذا المتغيِّر الوسيط إلى متغير مستقل جديد قائم في حدِّ ذاته في النصف الأول من القرن الثامن عشر، لا أثر جديًّا فيه لتجارة الحرير وطريق الحرير، ما فتح الباب لمحاولة تسوية الشكل المذهبي – الطائفي للصراع بين السلطنتين، بمشروع إعادة تعريف الشيعية الصفوية الإمامية فقهيًّا بوصفها مذهبًا فقهيًّا جعفريًّا خامسًا مندرجًا في منظومة المذاهب الفقهية الإسلامية السُّنّية الخمسة المعترف بها من المؤسسة الفقهية العثمانية، باعتبار تقادم أهم مفاعلات الصراع الموضوعية السابقة التي حكمت مستويات الصراع الأخرى وتأكُّلها، ولا سيما الأيديولوجية منها، وهو الصراع على طريق الحرير. إلا أن محاولة التسوية اصطدمت بقوةِ كلٍّ من

المؤسستين الفقهيتين الصفوية الشيعية والعثمانية السُّنِّية اللتين امتلكتا خلال سنوات الصراع الطويل المدى بين السلطنتين ديناميات ذاتية مؤسسية جعلت من كلٍّ منهما مؤثرًا في المجال البشري - الجغرافي السياسي السلطاني المباشر لكل منهما، بعد أن كانتا في سنوات الصراع في القرنين السادس عشر والسابع عشر تقتصران على شرعنة عملهما في إطار فقه «السياسة الشرعية» التقليدي الموروث من تراث الدولة السلطانية الإسلامية، منذ تبلور نَوَياتها الأولى في ثلاثينيات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

يحاول هذا الفصل الأخير من الكتاب أن يجيب عن محدِّدات انحلال الصراع الموضوعي على طريق الحرير الذي حكم الصراع العثماني - الصفوي الطويل المدى، وخروج شمال بلاد الشام نهائيًّا من مجال الأطماع الصفوية، وخروج مناطق إيران وآسيا الوسطى المنتجة للحرير من مجال الأطماع العثمانية، بينما استمر المتغير التطييفي التابع الذي اكتسب ديناميات ذاتية مؤسسية سابقة خلال سنوات الصراع الطويل بالاشتغال والتأثير، ما أثَّر أشد التأثير في إحباط مشروع «التسوية التاريخية» المذهبية السُّنّية - الشيعية بين المركزين السلطانيين للعالمين الإسلاميين الإيراني والعثماني بين عامي 1736 و1748.

أولًا: انحطاط المتوسط تواري مكانة الحرير في الاتفاقات العثمانية - الصفوية

برز تواري بند الحرير في الاتفاقات العثمانية - الصفوية الجديدة التي وُقِّعت أو جرى التفاوض في شأنها خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، فلم تجد الدولة العثمانية حرجًا - بفعل تواري أهمية طريق الحرير بالنسبة إليها في الاتفاق الذي عقده العثمانيون مع القيصر الروسي بطرس الأكبر (1682-1725)، وحملت في التاريخ الإيراني اسم «اتفاق اقتسام إيران» (حزيران/ يونيو 1724) بين الروس والعثمانيين ضد الأفغان السُّنّة الذين احتلوا أصفهان - في التنازل للقيصر عن المناطق التي كان يريدها على بحر قزوين في إطار مشروعه التوسعي التجاري الإمبراطوري، وبذلك حيل بموجب الاتفاق بين العثمانيين وبين الوصول إلى بحر قزوين[805].

ثم برز تواري أهمية طريق الحرير بالنسبة إلى العثمانيين مجددًا في التنازل في اتفاقي عامي 1730 و1732 مع الصفويين عن تبريز - درة تجمّع الحرير على مدة ثلاثة قرون ونيف - للشاه[806]، لكن وسط انشطار في النخبة المنقسمة والمتصارعة داخليًّا في اسطنبول بين مؤيد لذلك ومعارض له، بما أدرج مسألة التخلي عن تبريز في قضايا الانقسام. غير أن التحول في مجريات الصراع واتجاهاته حدث في النصف الأول من ثلاثينيات القرن الثامن عشر، ببروز القائد الصفوي طهماسب قُلي خان - وهو نادر شاه لاحقًا - الذي قلب موازين الصراع بانتصاراته على الأفغان (السُّنَّة)، وعلى العثمانيين، واستعادته الأراضي الصفوية من روسيا، وهزَّت انتصارات قُلي خان العالم العثماني المشرقي، بحيث لحظ الرحالة الفرنسي شيفالييه دوغاردان الذي كان مسافرًا من أصفهان مارًّا بالعراق في عام 1730 - وفق ما يورده أولسن عنه - أن الناس من «البصرة إلى

بغداد، ومن بغداد إلى أبواب حلب» يردِّدون كلهم اسمًا واحدًا هو «طهماسب قُلي خان»[807].

يكمن التاريخ الموضوعي لهذا التحول في توقف الاستيراد العثماني للحرير الإيراني تمامًا في القرن الثامن عشر، نتيجة تشابك عاملين: **أولهما** هو احتكار الروس منذ عام 1711 تجارة الحرير في إطار مشروع القيصر الروسي بطرس الأكبر (1672–1725) الإمبراطوري لتحويل طرق التجارة بين إيران وأوروبا عن أراضي الدولة العثمانية إلى بحر قزوين، وهو المشروع الذي كان في حقيقته محاولة لاحتكار التجارة الآسيوية، وتصديرها عبر بحر قزوين، لكونه بداية الطريق إلى الهند[808]. وبهذا المعنى كان مشروع بطرس الأكبر جزءًا من التحول التاريخي الأوروبي الجاري منذ نحو قرن ونيف من المتوسط في مرحلة انحطاطه التجاري إلى العالم الجديد والهند، وهو التحول الذي وصل في القرن الثامن عشر إلى ذروته. أما العامل **الثاني**، فهو الحروب التي نشبت في إيران مع سقوط الدولة الصفوية، وأزمة إنتاج الحرير التي تلتها، وفتك دودة الحرير في مناطق إنتاجه الأساسية في إيران[809].

جعل ذلك «نطاق الدولة» بالنسبة إلى العثمانيين والصفويين – ثم الأفشاريين مع نادر شاه في مرحلة عمله لاستعادة وحدة إيران والحفاظ على ممتلكاتها في محيطها الجيوسياسي المباشر – أهم من السيطرة على طريق الحرير البرية التي فقدت أهميتها بسبب «انحطاط المتوسط» على النحو السابق بيانه. وفي سياق اشتغال متغيِّر «نطاق الدولة»، لم يجد العثمانيون حرجًا في التحالف مع الروس «الكفار» لحماية الشاه الصفوي طهماسب الثاني (1135–1144هـ/ 1722–1731م) الذي خلف السلطان حسين بعد خلعه على إثر احتلال الأفغان السُّنّة أصفهان، إذ وقَّع العثمانيون ما يوصف في التاريخ الإيراني باتفاق «تقاسم إيران»، واشترطوا على الشاه الموافقة عليه في مقابل تعهدهم بطرد الأفغان، تحت طائلة طرد عائلته من السلطنة وتنصيب شاه آخر لا يكون من الأفغان (السُّنّة)، فما كان من الفقهاء الأفغان السُّنّة إلا أن أعلنوا سحب الاعتراف بشرعية السلطان العثماني خليفةً، وبايعوا أشرف خان خليفةً، بزعم أنه قرشي، فجعل هذا الأمر منصب السلطان العثماني، بوصفه «خليفة» للمسلمين يتهلهل، ويغدو موضع شك وصراع، فردَّ الباب العالي على ذلك باستصدار فتوى من مشيخة الإسلام بعدم جواز اجتماع إمامين إلا أن يكون بينهما حاجز عظيم بين مملكتيهما، «وإلا فيُعد الثاني باغيًا، وقتاله واجب»، وأمر والي بغداد، أحمد باشا، بمحاربة أشرف خان، وتخصيص مكافأة سخية لمن يأسره، أو يأتي به «حيًّا أو ميتًا»، واختلق الباب العالي هنا شائعة أن أشرف اعتنق المذهب الشيعي[810].

يبدو أن حقبة «انحطاط المتوسط»، التي يحدِّد بروديل بدايتها بين أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، لم تتضح في بدايتها بالنسبة إلى حلب وشمال بلاد الشام، بل توضحت بحلول عام 1630، في أن حلب – إضافة إلى القاهرة وبغداد – فقدت كليًّا تقريبًا مركزيتها «الترانزيتية» في تجارة الشرق والغرب العالمية، في إطار فقدان السلطنة العثمانية بصورة كلية تقريبًا طريق تجارة التوابل الهندية، وشراء شركة الهند الشرقية التوابل من السواحل الهندية مباشرة، وقُدّرت الخسائر التي لحقت بالخزانة العثمانية عندما توقفت طريق الحرير والتوابل في عام 1622 بـ 300 ألف قطعة ذهبية في الأقل سنويًّا. وكانت حلب

وظهيرها شديدي التضرر، حيث قَدَّر أن نقل الحرير والبضائع الأخرى ربما يتوقف نهائيًّا عبر طريق الحرير السورية[811]، وهو الأمر الذي سيدفع السلطنة العثمانية إلى البحث عن موارد إضافية جديدة و«مضمونة» من خلال إعادة هيكلة نظام الاستثمار المالي - الضريبي للأراضي الزراعية، الذي سيتطور إلى نظام «الالتزام» و«المالكانه» للتصرف بالأراضي الأميرية التي تملك الدولة حقَّ «رقبتها» أو ملكيتها في النصف الثاني من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر، بينما يغدو حق التصرف ودفع العائد المترتب على ذلك للملتزم أو المالكاني.

يمكن فهم «انحطاط المتوسط» هذا على أنه تحوُّل في التاريخ العالمي كله - وفق كوثراني - لا في تاريخ التجارة المتوسطية - من المتوسط (قلب العالم القديم) إلى الأطلسي (العالم الجديد) - فحسب، حيث ستتوجه تجارة أوروبا الغربية البحرية نحو الأميركيتين وسواحل أفريقيا الغربية والشرقية والهند، مهمِّشة العالم المتوسطي الذي غدت أهميته قديمة[812] وثانويةً بالنسبة إلى النظام التجاري العالمي الجديد، ومحوِّلة قلبه التجاري البري الإيراني - العثماني الذي ارتبط بطريق الحرير وطرق التجارة الأخرى الكبرى إلى قلب شاحب، ومحوّلةً معه كلًّا من السلطنتين الإيرانية والعثمانية اللتين أنهكتهما الحروب إلى نوع من دول هامشية للمركز الأوروبي الصاعد. بينما استغل القيصر الروسي بطرس الأكبر «انحطاط المتوسط»، لتحويل الطريق البرية التجارية الكبرى للحرير والمنتجات الآسيوية الأخرى التي كانت تمر عبر الأراضي العثمانية التي تصل بين إيران وأوروبا عبر المتوسط، ولا سيما سميرنا وحلب، إلى بحر قزوين بوصفه بداية الطريق نحو الهند، وذلك في إطار مشروعه التجاري - السياسي - الإمبراطوري[813].

ثانيًا: محاولة تسوية تاريخية غير منجزة من طريق مشروع نادر شاه المهدور

مهدت انتصارات القائد الصفوي قلي خان على الأفغان والعثمانيين والروس الطريق أمامه لخلع الشاه طهماسب الثاني (1722-1731) وتعيين نفسه وصيًّا على ابنه الطفل عباس الثالث (1144-1148هـ/ 1732-1736م)، ثم خلعه الشاه الطفل في شباط/ فبراير 1736 لتنتقل السلطنة «اسمًا ورسمًا» إليه تحت اسم نادر شاه، مشترطًا في حفل تتويجه على أشراف البلاد وولاتها ترك ممارسات الشاه إسماعيل الصفوي المذهبية، وأن يكون التشيع في إيران مذهبًا جعفريًّا خامسًا مع مذاهب أهل السُّنّة المعترف بها: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، ووُضِعت وثيقة وقَّعها الحاضرون حول ذلك. وانتهى بذلك العهد الصفوي، أي عهد السلالة الصفوية، لتنتقل السلطنة إلى سلالة جديدة هي السلالة الأفشارية[814].

1- التاريخ الموضوعي التجاري لمشروع نادر شاه «الإمبراطوري» في مرحلة «انحطاط المتوسط»

مثّلت محاولة نادر شاه لإعادة بناء الشيعية الإمامية الصفوية في مذهبية «جعفرية» تُدْرجها في منظومة المذاهب الفقهية الإسلامية السُّنّية، المعترف بها رسميًّا في العالم العثماني، قاعدة طرحه مشروع تسوية تاريخية إقليمية شاملة كبرى بين إيران (الشيعية) والعثمانيين (السُّنّة)، تقوم على إطلاق سراح الأسرى أو المسبيِّين، وتعيين «حدود» كلتا الدولتين، والاعتراف المتبادل بها، وإنهاء الشكل التطبيقي المذهبي للصراع العثماني - الصفوي السابق باعتراف العثمانيين بالمذهب «الجعفري» مذهبًا فقهيًّا خامسًا في المنظومة الفقهية الإسلامية السائدة، وتخصيص ركن في الحرم المكي لصلاة الشيعة الجعفريِّين، وتعيين أمير إيراني للحج، على غرار أميرَي الحج المصري والشامي، في مقابل اعتراف نادر شاه بمركز السلطان العثماني خليفةً للمسلمين، بما ينطوي على تطمين السُّنّة في النطاق السلطاني الإيراني، وعلى تطمين الشيعة المتبقين في النطاق السلطاني العثماني، وتوقف اشتغال دينامية تحويل «الحرب الخارجية» بين السلطنتين إلى «حرب داخلية» ضد السُّنّة في النطاق الإيراني أو الشيعة في النطاق العثماني.

وبالنسبة إلى نادر شاه، كانت الوظيفة الداخلية لمشروعه مرتبطة بإعادة تأسيس سلطنته العائلية الأفشارية على شرعية فقهية - دينية جديدة، تنبذ الأيديولوجيا الصفوية السابقة، وعائلتها التي عزلها عن الحكم، وتجعل منه سلطانًا على رعاياه التركستان والأفغان السُّنّة الذين يتهمون العجم الشيعة بالكفر، والحيلولة دون استمرار دعم العثمانيين رعاياه السُّنّة، بحيث يكون سلطانًا عليهم جميعًا بموافقة فقهائهم وأعيانهم[815]، وتحقيق السلام بينه وبين العثمانيين، بما يمكِّنه - وفق تحليل بعض المؤرخين - من العمل على تحقيق طموحه إلى «تأسيس دولة عظمى، تمتد من ما وراء النهر حتى العراق من جهة، ومن دلهي حتى جنوب الخليج»[816] من جهة أخرى. لكن الوجه الآخر لطموحات نادر شاه التوسعية تمثّل في إدارة ظهره للمطامع الصفوية التاريخية بالأراضي العثمانية في الأناضول وشمال بلاد الشام، واستخدامه تهديد الأراضي العثمانية لإرغام السلطان العثماني على إبرام مشروع الاتفاق الشامل الذي عرضه عليه، لا طمعًا بهذه الأراضي، وهو ما انطوى على تقاسم السلطانين العالم الإسلامي في إطار سلطة السلطان العثماني الذي تعززت مكانته هنا بصفته خليفة. وتكمن الجذور الموضوعية لإدارة نادر شاه ظهر إيران للتوسع في أراضي السلطنة العثمانية في «انحطاط المتوسط»، وبروز تطلعه إلى السيطرة على الهند التي كان أباطرتها المغول يترنحون في حالة ضعف شديد، ووجدوا أنفسهم تحت سيطرة نادر شاه.

كانت هذه السيطرة المحتملة تتيح له إدماج إيران في النظام التجاري الدولي الجديد في مرحلة «انحطاط المتوسط» وتحوّل تجارة أوروبا الغربية البحرية نحو الأميركيتين وسواحل أفريقيا الغربية والشرقية والهند؛ إذ كان نادر شاه يعتبر نفسه «عبارة عن سلاطين أربعة»، وقال: «أنا سلطان إيران، وسلطان تركستان، وسلطان الهند، وسلطان الأفغان»[817]، وكان يعرف معنى قوّته في بحر قزوين الذي كان مشروع بطرس الأكبر الروسي يعتبره بداية الطريق إلى الهند[818]. وكان قد تمكّن في معاهدة غنجة مع روسيا (12 آذار/ مارس 1735) من انتزاع الإخلاص الرسمي الروسي لإيران، على أن تعيد له روسيا المناطق التي استولت عليها على شاطئ بحر قزوين، في مقابل احتكار روسيا تجارة الحرير المجمَّع في إيران، والتزامه بتجديد المصانع المقامة على بحر قزوين، ودعم الروس نادر شاه في حربه ضد العثمانيين، وهو ما قبلته السلطنة العثمانية[819].

التفسير الموضوعي لذلك هو «انحطاط المتوسط» بالنسبة إلى تجارة الحرير والمنتوجات الآسيوية. ومن هنا، مثّلت حرية حركة التجار بين إيران وأراضي السلطنة العثمانية إحدى القضايا، غير أن هذه الحرية ما عادت قضية أساسية للطرفين الإيراني والعثماني وإن كان النص عليها قائمًا، وولّى الدور العثماني في تجارة هذه الطريق مع «انحطاط المتوسط»، وغدت أولوية نادر شاه متركزةً على الهند التي أخضعها، وعلى موقع إيران الاستراتيجي والقوي في بحر قزوين باعتباره أول الطريق إلى الهند، بما يمكن أن يحتمل تشاركه مع الروس في الاندماج في النظام الجديد للتجارة البحرية الأوروبية التي كانت الهند من أبرز محاورها، والتخلص من المشكلات الموروثة والطويلة مع العثمانيين في الصراع على طريق الحرير التي تهاوت في مرحلة «انحطاط المتوسط»، واعتماد المتوسط في الحرير على منتوجاته السورية، لا الآسيوية – الإيرانية. وبهذا المعنى كان استمرار الصراع الإيراني – العثماني عبئًا باهظًا على نادر شاه، فحاول تسويته تسوية شاملة، كي تستدير إيران الإمبرطورية الأفشارية الجديدة، التي كان عهدها في أي حال قصيرًا، نحو الهند وبحر قزوين، بدلًا من الأراضي العثمانية التي فقدت أهميتها التجارية بالنسبة إلى أولويات التجارة الآسيوية – الإيرانية السابقة في عبور الطريق البرية عبر الأراضي العثمانية، ومنها إلى المتوسط للوصول إلى أوروبا.

2– الأساس الفقهي الأيديولوجي لإنهاء الصراع مع السلطنة العثمانية: المذهب الجعفري

استند الأساس الفكري – المفهومي لمشروع نادر شاه، وهو المشروع الذي بلوره له الفقهاء الصفويون أنفسهم ممن أيدوه، إلى تطور ما اصطلحنا على تسميته بالسُّنّة «الشيعية الإمامية» التي أرستها المؤسسة الفقهية الصفوية بدءًا من الشاه طهماسب الأول وعلى مدى قرنين، بدعم من الشاهات الصفويين أنفسهم، في مقابل الشيعية العرفانية (القزلباشية)، ومنها الفِرق الصوفية العرفانية المختلفة الراسبة في تقاليد التدين الشعبي وطقوسه. وبهذا المعنى، أوصل نادر شاه السُّنّة «الشيعية» المؤسسية الرسمية إلى ذروتها، باختزالها في مذهب فقهي جعفري. وتعود إلى جعفريان – أحدث باحث إيراني لأطلس الشيعة الخرائطي والتاريخي، الذي تحكمت بتقويمه مشروع نادر شاه وجهةُ نظرٍ متركزة شيعيًّا إيرانيًّا – الإشارة في معرض النقد الشيعي لمشروعه إلى أنه اختزله إلى «مذهب جعفري»[820]، غير أن نادر شاه لم «يبتدع» هذا المفهوم، بل نقل المفهوم (وطبيعته فكرية) إلى مصطلح (وطبيعته لفظية)[821].

ليست هذه النقلة يسيرة، إذ من شأنها أن تؤثر في المصطلح كما جرت بلورته المفقهنة ليحدد معنى الشيعية في دور «الغيبة الكبرى»[822]، ويجعلها مختلفة عن المذاهب الفقهية السُّنية الأخرى في الفروع، بينما مسألة الإمامة المتعلقة بـ «الأصول» بالنسبة إلى الشيعة الإماميَّة مرجأة إلهيًّا. أعاد نادر شاه تركيز التحول التاريخي الطويل المدى للشيعية، من القزلباشية الصفوية (الغالية) الأولى في طور الدعوة والعقود الأولى من تأسيس السلطنة الصفوية، إلى سُنّة شيعية إمامية «مفقهنة» في زمنه وحتى زمن السلطان حسين، اصطلاحيًّا، وإعادة إنتاج المفهوم في مصطلح «المذهب الجعفري»، وإن كان مفهومه لـ «المذهب الجعفري» يحتمل العودة بعلاقته

مع الشيعية إلى ما عُرِف في التاريخ المذهبي الإيراني ما قبل نشوء الدولة الصفوية، وهو المعبَّر عنه وفق الوائلي بـ «سينان دوازده إمامي»، ومعناه «التسنن الاثنا عشري»[823]، وتحريض السُّنَّة في إيران الذين يعيشون تحت التقية «على الجهر برفع رؤوسهم، بحكم تركيز نادر شاه على القطع مع الممارسات المتطرفة التي أرساها الصفويون تجاه السُّنَّة في معمعان صراعهم ذي الشكل المذهبي - الطائفي ضد العثمانيين، ومن ثمّ نبذ البنية الأيديولوجية التي حكمتها، وهي الأيديولوجيا الشيعية الصفوية التي حاول الشاهات الصفويون أنفسهم فقهنتها، وتحريرها بدرجة كبيرة من المتخيَّل الميتاعرفاني الغالي، مع اقتران انتشار التشيع الإمامي في إيران بعائلتهم بعد أن كانت أغلبية سكان إيران من السُّنَّة، وإدماج دورهم التأسيسي للسلطنة في ميثولوجيا الميتاإمامي العرفاني الغالي. وتمثّل هنا وجه المفارقة في دعم الشاهات الصفويين عملية فقهنة القزلباشية، ومأسسة السُّنة الشيعية من دون قزلباشية.

3 - السُّنَّة (السُّنِّية) الحنفية والسُّنَّة الإمامية الفقهيَّتان

ما حدث على مدى التاريخ الطويل للتحول من القزلباشية إلى السُّنّة الشيعية الإمامية هو أن السلطنة الصفوية بدأت بالقزلباشية العرفانية الغالية التي تعتمد التشيع الاثني عشري اسميًّا. لكن المؤسسة الفقهية تمكنت، بحلول أواخر القرن السابع عشر، وبدعم من الشاهات الصفويين أنفسهم، من «فقهنة» القزلباشية، وإرغام القزلباش بالطرق الهيجيمونية والقسرية المختلفة على التكيف مع الشريعة، ومنطقها الفقهي، فأضحت القزلباشية الصفوية الأولى في عملية التحول في المضمار الفقهي شيعية فقهية وصفناها بالسُّنّة «الشيعية»، ولا تختلف عن السُّنّة «السُّنِّية» العثمانية من الناحية الفقهية إلا في الفروع.

وبلغة حسن الصدر (1272-1354هـ/ 1855-1935م)، مؤلف **تكملة أمل الآمل**، فإن العلماء الشيعة «نقلوا الدولة الصفوية تدريجيًّا من التصوف إلى التشرع، والأخذ بالشريعة والتقليد، ومرَّنوهم على التعبد بالأحكام بعدما كانوا بكل كلِّهم ووزرائهم وأهل دعوتهم وجندهم صوفية، لا يعرفون إلا الطريقة والحقيقة»، ويفصِّل في ذلك بقوله إنهم تمكَّنوا من نشر الأحكام الشرعية، وقادوا الدولة الصفوية التي شعار سلطنتها التصوف إلى التشرُّع[824]. ويشير مطهري، بصدد إعادة الهيكلة الفقهية للقزلباشية، إلى أنه لو لم يؤدِ أولئك الفقهاء هذا الدور «لانتهى خط الصفوية إلى ما انتهى إليه العلويون في الشام أو تركيا»[825]، أي إلى استمرار خط الغلو الذي تستند مرجعيته إلى الميتاإمامية الميثولوجية. وبذلك يمكن القول إن إعادة بناء التشيع الفقهي ومأسسته عبَّرت عن انفصال التشيع الإمامي عن التصوف أو العرفان الغالي «وصار لكل منهما عالمه الخاص، وقلَّت أهمية الأخير في البيئات الشيعية [الإمامية]، ولم يعد له ذلك الأثر الفعال»[826].

تبلورت السُّنَّة «الشيعية» الفقهية في إيران الصفوية مؤسَّسيًّا في مضمار الصراع ضد العثمانيين من جهة، وضد القزلباشية المتحللة من مراسم الشريعة من جهة أخرى. وبرزت في هذا الصراع حاجة الشاهات الصفويين القزلباشيي الأصل والمشارب إلى دليل فقهي عملي في فرض سيطرتهم الداخلية السلطانية، وإلى كبح «التمردية» الكامنة في الجماعات القزلباشية (الغالية)، وتحللها من الشريعة، ومن الخضوع لنظام

السلطنة القضائي الفقهي – السياسي ومقتضياته في مجال المعاملات والعبادات. ووقع ذلك في سياق محاولة كلٍّ من المؤسستين السُّنِّيتين الصفوية والعثمانية فقهيًا ورسميًّا، «تطهير» المجال البشري – الديني – المذهبي في مناطق الصراع على طرق التجارة والأراضي من «قزلباشييها». وكانت المؤسستان الصفوية والعثمانية متماثلتين بنيويًا في هذا المجال.

لكن المؤسسة الفقهية الشيعية – من خلال تحالفها مع المؤسسة السلطانية الصفوية، وعلى الرغم من «فقْهنتها» الشديدة، أو «السُّنيَّة» الشيعية – رسَّخت المكانة شبه «المقدَّسة» للأسرة الصفوية في نشر التشيع في إيران، وهي التي اختلقت لها جذورًا في الزمن الميتاعرفاني الميثولوجي للإمامة، وزاوجت هذه المؤسَّسة بين «العجم» والأئمة الإماميِّين «العرب» الذين ينتمون إلى صلب «آل البيت» القرشيين العرب، مضفيةً طابعًا إثنيًّا على اعتناق «العجم» للتشيع، ومُرسيةً في ذلك الأساس المذهبي للتكون القومي الإيراني الحديث. وواجهت هذه المؤسسة في مرحلة محمد باقر المجلسي (1037–1110هـ/ 1627–1698م) الانقسام الحاد في صفوف نخبها إلى «أخباريين» و«مجتهدين» أو «أصوليين»، وإعادة البناء السُّنِّي الإمامي للشيعية الإمامية وفق تنقيح مجموعة كتب الحديث المرجعية الأربعة التي دُوِّنت في خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين، وهي التي يطلَق عليها «الأصول الأربعمئة»[827].

كان الانقسام بين «الأخباريين» و«المجتهدين» هو الأشد وطأة، بحكم لجوء كلٍّ منهما إلى درجة اتهام الفريق الآخر بالمروق من الدين، وتخريبه وتقسيم «الفرقة الناجية» بتعبير يوسف البحراني (1107–1186هـ/ 1695–1772م)، وهو مفهوم «الفرقة الناجية» السّنّي نفسه، لكن بتخصيص شيعي إمامي «إلى أخباري ومجتهد»[828]، «حتى كأنهما لم يكونا على دين واحد وملة واحدة» على حد تعبير البحراني[829]. بل «وربما يفسّقون من قرأ كتبهم.. بل وربما يقولون فيهم ما لا يقصر عن التكفير»[830].

هذا ما أوصله المجلسي الذي عاصر الشاهَيْن: صفيَّ الدين وحسين (1105–1135هـ/ 1664–1722م) إلى ذروته في تدوينه للسُّنّة الشيعية في عمله الكبير **بحار الأنوار**، لا في الترسيم التام للشيعية الإمامية (الفقهية) في مواجهة الصوفية العرفانية فحسب، لكن في محاربة طقوس تلك الفِرق في الحياة اليومية من دون هوادة، وإقامة سد فاصل بينها وبين الطقوس الشيعية أيضًا، بما يدل على تجذر العرفانية في التدين الشعبي الإيراني. وكان المجلسي شيخًا للإسلام «بدار السلطنة بأصفهان، رئيسًا لها بالرئاستين الدينية والدنيوية، إمامًا في الجمعة والجماعة»[831]، وبلغت في زمنه حركة تنقيح كتب الحديث المرجعية الأربعة ذروتها، وهي **الكافي في أصول الدين** للكليني (ت 329هـ/ 941م)، و**من لا يحضره الفقيه** للصدوق (386هـ/ 977م)، و**الاستبصار** للطوسي الملقب بـ «شيخ الطائفة» (ت 460هـ–1067م)، و**تهذيب الأحكام** للطوسي أيضًا. وطاولت حركة التنقيح كتاب **الكافي** بدرجة أساسية، بالنظر إلى كونه الحلقة الأولى في تدوين الحديث، و«ضخامة» حجم أحاديثه، وتدوين الكليني لها بأسلوب «متهالك» في مرحلة الأزمة البنيوية الكبرى للإمامة، أي في دور «الغيبة الصغرى» (260– 328 أو 329هـ/ 874–940 أو 941م)، وإعادة تخيل المذهب بوساطة عملية التدوين. وأوضح يوسف البحراني في القرن الثامن عشر أن ما هو

«صحيح» منها يقتصر على 5072 حديثًا، و«الحسن» 140 حديثًا، و«الموثّق» 1118 حديثًا، و«القوي» منها 302 من الأحاديث، في حين ضعَّف منها 9485 حديثًا[832].

ساند المجلسي في ذلك فقهاء جبل عامل، ممثّلين يومئذ بالحر العاملي (1033–1104هـ/ 1623–1692م)، وهو من علماء جبل عامل، ونال إجازة رواية من المدرسي في حملته على المتصوفة والمتصوفة «الغلاة» خصوصًا، كما أجاز المدرسي بما يفيد الرمزية في الندّية، فألف **الرسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية**، ونقّى فيها، بوصفه أخباريًّا، المدونات الكلاسيكية المرجعية، مثل **الكافي** وغيرها مما يُشتَمُّ منه مناحي «الغلو» العرفاني فيها لتحقيق هدفه في تكفير المتصوفة، ويشير إلى أن الحافز الذي دفعه إلى تأليف هذه الرسالة هو خروج «ضعفاء الشيعة عن طريق قدمائهم وأئمتهم في أحكام الشريعة»، «فابتدعوا لنفسهم تسمية دينية فتسمّوا بالتصوف، ولم ينتسبوا إلى النبي والأئمة»[833].

كفَّر الحر العاملي الصوفية، ووضعهم في مرتبة يهود الأمة ومجوسها[834]، وشكَّل عمل الحر العاملي محطة أساسية في بلورة الشيعية الإمامية في جبل عامل، وفي المجتمعات المحلية الشيعية الإمامية المتبقية في شمال بلاد الشام بوصفها سنَّة شيعية فقهية لا تختلف من الناحية الفقهية عن السُّنة «السُّنِّية» (العثمانية) إلا في الفروع، ليشهد القرن الثامن عشر على الصعيد الثقافي ازدهارًا في الإنتاج الفقهي الشيعي في بلاد الشام. وارتكز هذا الازدهار على التشيع الفقهي[835]، كما سيشهد حركة حوار فكري سُنِّي – شيعي بين الأفكار[836]، وصراعًا فكريًّا أيضًا بين العرفانية الصوفية ذات الجذور الشيعية المتبقية في الفضاء السُّنِّي الشامي، ممثَّلة في عبد الغني النابلسي (1050–1143هـ/ 1641–1731م) والسُّنِّية الشيعية الفقهية لجبل عامل ممثّلة في إبراهيم بن الحر في نحو عشرينيات القرن الثامن عشر[837]، وهي التي غدت سُنِّية شيعية خالصة، لا أثر فيها للطقوس التمثيلية الدينية (الغالية) المستندة إلى التقاليد البويهية – الإيلخانية، والمطورة خلال العهد الصفوي في التدين الشيعي الفردي والطقسي العمومي، ولا سيما منها التمثيل الطقسي الجماعي لواقعة كربلاء.

يرى كوثراني أن مع المجلسي تكتمل – على حد تعبيره – «المدرسة الصفوية الشيعية التي أعطت للدولة الصفوية أيديولوجيتها المذهبية الواضحة»[838]. لكن هذه المدرسة غدت في مرحلة عمل المجلسي مدرسة «مفقهنة» تتماثل بنيويًا مع فقه السُّنّة «السُّنّية» العثمانية التي تطورت بدورها في زمن المجلسي نفسه في النطاق العثماني إلى محاربة الطرق العرفانية الراسية في التدين الشعبي كلها، وليس من هو متهم بالقزلباشية والشيعية بحصر المعنى، بشكل لا يمكن فيه فهم هذه «الأيديولوجيا المذهبية الصفوية» في ضوء مفهوم القزلباشية الصفوي (الغالي) التأسيسي الأول، وإن تسرب إليها غلو الميثولوجيا الإمامية العرفانية، لكن هذا الغلو المتسرب كان مرافقًا ومحدودًا بالنبي والأئمة، ولا يحدد منظومة المجلسي.

حاول المجلسي أن ينقّي أحاديث الكليني في **الكافي** من الأحاديث التي يُشتمُّ منها – بتعبير موسى الصدر (1928–1978) – «رائحة الباطنية بوضوح»، وضعَّفها، مخرجًا إياها من مجال الموثوقية والاعتمادية[839]، لكن آثار «الغلو» ظلت متسربة في عمله، ربما بسبب تقدير اعتماده على باحثين مساعدين له

في عمله التدويني الكبير، أو لأنه ركز على التاريخ الميتاإمامي لكل إمام من الأئمة، وهو تاريخ يكتنز بالعرفان، وفي عداده العرفان «الغالي»، مع أنه سيشتهر بكونه قد حارب بشدةٍ الطرقَ العرفانية الغالية في زمنه، أشدَّ محاربة فكريًّا وفيزيائيًّا، «ولا سيما الصوفية» بحسب ما يورده الخوانساري الأصفهاني[840]، فوصم المجلسي «جميع من هم تحت مسمّى الصوفية بالهرطقة» والكفر، ومنع إقامة الأذكار، كما حظر ترديد عبارة «ياهو» الصوفية التي تشير إلى الله. وانتشر تلاميذ المجلسي في طول العاصمة الصفوية أصفهان وعرضها يحطمون الجرار في دكاكين الكوازين (بائعي الأكواز) بحجة أن النفخ فيها يخرج منها صوتًا يُشبه «ياهو» الصوفية، ونفاهم في نهاية الأمر من أصفهان[841]. وكانت هذه الفرقة معروفة في العالم العربي العثماني ذي الأغلبية السُّنِّية باسم «حلقة الهوية» وفق وصف عبد الغني النابلسي (1050-1143هـ/ 1641-1731م) لرقصهم ودورانهم «مشتغلين بقولهم هو هو هو، قاصدين الله»[842]، وكان النابلسي من أبرز المنافحين عنها.

استند المجلسي موضوعيًّا إلى دور علماء جبل عامل - الذي بات يعتبر من «الأرض المقدسة التي بارك الله حولها، وكانت مجمع علماء هذه الطائفة [الإمامية] الحقة دائمًا»[843] - في إعادة هيكلة القزلباشية العرفانية جذريًّا في سُنِّية فقهية شيعية إمامية. لكن التدين الشعبي الطقسي الشيعي الذي أرسته التقاليد الصفوية كان عميقًا حينئذ في تشكيل ممارسة الإيرانيين هويتهم الشيعية وما يميزها من السُّنة. فمع أن بعض فقهاء الشيعية - بتأثير نزعتهم الفقهية نفسها - حرَّم تمثيل شخصية الإمام الحسين وباقي الأئمة من آل البيت، وتصويرهم في لوحات فنية كبيرة، بسبب تحريم الإسلام التشبيه والرسم[844]، فإن طقس المواكب الكربلائية الجماعية التمثيلية، أو «طقس الشبيه» من «لطم الصدور» إلى «استخدام الزنجير/ السلاسل»، سيتطور بإشراف مباشر من المؤسسة الفقهية للسلطنة الصفوية التي أحدثت منصب وزير «الشعائر الحسينية»، مرتكزة على الطقوس الكربلائية، وتطويراتها التمثيلية والتطهيرية في خلال العهد الصفوي[845]، حيث أخذ تمثيل طقس الشبيه منذ بدايات السلطنة الصفوية - على حد تعبير إبراهيم الحيدري - «صفةً رسميّة»[846]. وراعى المجلسي الزيارات الطقسية لمراقد الأئمة، ونظَّرها بتكريس الأدعية في **بحار الأنوار**، وخصص للزيارة أحد أجزاء هذا الكتاب الضخم، وسمّاه «المزار»[847]، وهو ما نجد له مثلًا في كتب الفقهاء السُّنَّة العثمانيين، غير أننا لا نجد مثيله بمثل هذا النوع من التعقيد.

كرس المدرسي أولوية الشريعة وكونها الحاكمة، لكنه لم يكن ممكنًا له الخروج عن الزمن الميتاإمامي إلا بوساطته، مع أنه حرص على إعادة إنتاجه بطريقة تحاول تحريره من التشيع (الغالي) بأكبر قدر ممكن. لكنه كرَّس في عمله الأيديولوجيا الشيعية الصفوية في ربط العجم بدئيًّا بالتشيع، وتحويل التشيع الإيراني (العجمي) إلى مذهب إثني مسبق منذ الزمن الميتاإمامي من خلال تكريسه المذهبي الإثني أسطورة زواج شهريانو ابنة الملك الساساني يزدجرد من الحسين بن علي، وكون الإمام علي زين العابدين (السجَّاد) من أحفاده. فيسرد المجلسي في **بحار الأنوار** الذي ركَّزه على الزمن الميتاإمامي، بمعنى تركيزه على الأئمة، الروايات المختلفة عن زواج ابنة يزدجرد بالحسين بن علي بن أبي طالب، ويقتصر فحص المجلسي هذه الروايات على محاولة إزالة التعارض بينها لمحاولة إثبات «المعقولية» الزمنية، في أن الإمام السجاد ولد من

الحسين بن علي في زمن خلافة علي بن أبي طالب، وأن اسم عمر بن الخطاب الوارد في إحدى الروايات هو تصحيف لعثمان. وتشترك هذه الروايات في تأكيد زواج الحسين من شهريانو ابنة يزدجرد، ويشتمل بعضها على وصف الإمام (السجَّاد) بـ «ابن الخيرتين، لقول رسول الله (ص) إن لله من عباده خيرتين، فخيرته من العرب قريش، ومن العجم فارس، وكانت أمه بنت كسرى»[848]، وهي أسطورة أوردها الكليني (ت 329هـ/ 941م)، الذي سيمثِّل حلقة مؤسِّسة مرجعية «أخبارية» أولى في جمع أحاديث الأئمة وتصنيفها وتبويبها وتدوينها في مرحلة دور «الغيبة الصغرى»، في باب ولادة النبي والأئمة وفاطمة من أن أم علي بن الحسين هي «ابنة يزدجرد ... وكان آخر ملوك الفرس»، وأنه كان يقال له «ابن الخيْرتين، فخيرة الله من العرب هاشم، ومن العجم فارس»[849]. وزرعت الكتب الأخبارية المرجعية - كما نجد لدى الكليني - بذرة تلقيح الفرس إثنيًّا بالإسلام في صيغة خير أمتين هما أمة العرب وأمة الفرس. ولقحت هذه الأسطورة التشيع بالساسانية، والعرب بالعجم، وبوصفهما خير أمتين، ليقترن «العجم» بـ «التشيع» في الزمن الميتا إمامي بوصفه امتدادًا للزمن الميتانبوي منذ زمن النبي والأئمة[850]. وأعاد المجلسي رواية ذلك في سياق إعادة إنتاجه الأيديولوجيا الصفوية الشيعية التي فقْهنت الصفوية القزلباشية بشدة، ورسَّخت متخيَّل الاقتران الأصلي بين العجم والتشيع. ومن هنا صحيح أن عمل المجلسي كان باترًا حادًّا تجاه الطرق الصوفية العرفانية وطقوسها، وأنه عمل بكل قوة لترسيخ الشريعة محددًا لمستويات التشيع كافة، إلا أن الأيديولوجيا الصفوية الطقسية غدت على مدى تاريخ طويل شديدة الرسوخ والتجذر في التدين الشعبي الإيراني، بغضّ النظر عن كون العائلة السلطانية (الشاهيَّة) صفوية أو زندية أو قاجارية، بل أعيد إنتاج الطقوس الشيعية الإيرانية للتعزية الحسينية «الكربلائية» في المراحل الزندية والقاجارية بأشد وأشمل مما كانت عليه خلال العهد الصفوي[851]، بل أفتى بعض المجتهدين الكبار في العهد القاجاري - مثل مرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني المعروف بالقمي (1231هـ/ 1815م) - بجواز «التمثيل الديني»، واعتبر ذلك من «أكبر الأعمال الدينية»[852]، إذ غدت هذه الطقوس مميزًا للشخصية الشيعية (الإمامية) الإيرانية التي اقترنت فيها العصبية «الإثنية» بالعصبية «المذهبية»، في ضوء الزواج بين «سؤدد الفرس» (شهريانو ابنة يزدجرد) و«دين العرب» (الحسين بن علي وابنه علي زين العابدين) في التاريخ الميتاإمامي.

أما السُّنة «السُّنية» (العثمانية)، فسبقت عملية تقنينها ومأسستها السُّنّة الإمامية لمرحلة المجلسي، مع ترسيم السلطان العثماني محمد الرابع (ت 1104هـ/ 1693م) في عام (1085هـ/ 1648م) **ملتقى الأبحر**، باعتماده «مرجعًا قانونيًّا رسميًّا لأول مرة في الدولة العثمانية»، لتكتمل تقريبًا المدوّنة الفقهية الحنفية الرسمية للمؤسسة الفقهية العثمانية، بل لتنغلق على النحو السابق بيانه. بينما تمكَّن الشيعة الإماميون من تجاوز مرحلة «الركود» بسبب الانقسام الحاد بين علمائهم إلى «أخباريين» و«مجتهدين» أو «أصوليين».

ربما يكون طرح نادر شاه الشيعية مذهبًا فقهيًّا «جعفريًّا» خامسًا في منظومة المذاهب الفقهية السُّنّية (العثمانية الرسمية)، هو ما قصده جعفريان باختزال نادر شاه التشيعَ في مذهب فقهي. لكن على الرغم من أن مركز عمل نادر شاه انصبَّ على إعادة إنتاج عملية الفقهنة خلال العهد الصفوي في مصطلح محدَّد، فإن محاولة قطيعته مع العائلة الصفوية لم تصطدم بمكانتها «التبجيلية» شبه المقدسة في فهم الفقهاء لنشر التشيع

وتسيد مؤسستهم في إيران بفضل دعمهم لها فحسب، وعلى الرغم من أنهم «سلاطين» مغتصبون لحق «الإمام الغائب»، بل اصطدمت أيضًا بقوة التقاليد الشيعية الطقسية الصفوية وتجذرها أيضًا. ومن هنا ظل معظم الكلاسيكيات الأخبارية الشيعية - مثل مدونات الخوانساري والقزويني والبحراني الأعيانية الأخباريَّة - التي دُوِّنت ما بعد اغتياله ونهاية حكم عائلته الأفشارية في إيران تصف نادر شاه بـ «الطاغي والباغي» في «دعواه بالسلطنة» بدل الصفويين[853]، وتحاول - متجاهلة موقف الفقهاء الصفويين أنفسهم (أي أبناء المؤسسة الفقهية الصفوية التاريخية) الذين دعموا مشروع نادر شاه، وأكدوا له أن المذهب الجعفري صحيح فقهيًّا - إعادة صوغ موقفهم، وكأنهم كانوا كتلة «موحَّدة» ضد مشروعه قبل أن يغدو شاهًا وبعده، فلم يكن التناقض الحقيقي بين المذهب الجعفري والمذاهب الفقهية «العثمانية» الأخرى التي لا تختلف عن المذهب الفقهي الجعفري المطروح إلا في الفروع، ولكن كان التناقض بين المؤسَّستيْن المذهبيتين، ولاقتران عملية بناء الدولة ببناء المذهب الذي تعتنقه من خلال المؤسسة الفقهية. فالواقع أن الصراع الذي نشب بين الأخباريين والمجتهدين واشتدَّ في مرحلة حكم السلطان الصفوي حسين كان شديدًا جدًّا إلى حد أن الشيخ يوسف البحراني، صاحب **لؤلؤة البحرين**، وصف الصراع بين الأخباريين والمجتهدين بأن «كلًّا منهم يجري على الآخر لسان التشنيع والسبِّ حتى كأنهما لم يكونا على دين واحد وملة واحدة»[854]. وتعتبر المدونات الشيعية الكلاسيكية أن الشيخ المولى محمد شريف الاسترابادي (ت 1032 أو 1036هـ/ 1623 أو 1626م) الذي كان «أخباريًّا صلبًا» و«أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد»[855].

4- مفاوضات السنوات العشر الحرجة: تقدم في بنود «نطاق الدولة» وإخفاق التسوية المذهبية

انطلقت جولة مفاوضات إيرانية - عثمانية على أساس هذا المشروع الذي تقدَّم به نادر شاه، في أيلول/ سبتمبر 1736م، بعد ستة شهور ونيِّف من اعتلاء نادر شاه السلطنة (شباط/ فبراير 1736). واستمرت هذه المفاوضات نحو عشر سنوات (1736-1746) متراوحة بين تقدُّم وتعثُّر، وانتهت بإخفاقها.

على الرغم من أن نادر شاه رهن الاعتراف بأي تقدم بالمفاوضات بالاعتراف العثماني بالشيعة مذهبًا فقهيًّا جعفريًّا خامسًا في الإسلام، فإنه تفهَّم رؤية مفاوضه العثماني، راغب باشا، المسؤول العثماني الأول عن المفاوضات، بربط ذلك باجتماع بين الفقهاء السُّنّة والشيعة، فما عادت مسألة الاعتراف العثماني بالشيعة مذهبًا جعفريًّا ابتداءً شرطًا مسبقًا لازبًا للمضي بالمفاوضات، لكن نادر شاه رهن التزامه بما يتحقق من تقدم فيها بمسألة الاعتراف تلك، بل ربما راهن نادر شاه على التوصل إليها انتهاءً بعد «تطبيع» العلاقات الإيرانية - العثمانية، باعتبار «القطع» مع الشروط التي حكمت الصراع العثماني - الصفوي السابق، وإنتاج الاتفاق على الأراضي والحدود وإنهاء الصراع، ديناميةً ذاتية تسمح بالتسوية المذهبية، والتخلص من شكله المذهبي الشيعي - السُّنّي، باعتبار أنه ما عاد يمثّل مشكلة في مرحلة طرح نادر شاه الشيعيةَ مذهبًا فقهيًّا جعفريًّا.

حققت المفاوضات تقدمًا ملموسًا على مستوى ما يتعلق بقضايا «نطاق الدولة»، أو المتغير المستقل الجديد، لكنها تعقَّدت جدًّا في ما يتعلق ببنود التسوية المذهبية – الدينية، على الرغم من اعتماد هذه التسوية من كلٍّ من نادر شاه وراغب باشا، إذ طبَّق الطرفان البنود المتعلقة ببعض تلك القضايا المتصلة بـ «نطاق الدولة» فعليًا، مثل تبادل الأسرى والنساء (العجميات) المسبيَّات، وجرى هذا التطبيق من العثمانيين فعلًا في كلٍّ من اسطنبول[856] وحلب في عام 1153هـ/ 1740م[857]، بوصفهما المركزين الأساسيين اللذين بيع فيهما الإيرانيون المأسورون.

وكان تَعقُّد المفاوضات الدائرة حول البنود الدينية قد ارتبط بمعارضة كل من المؤسستين الفقهيَّتين الشيعية الإيرانية والسُّنِّية العثمانية لها، على الرغم من مسايرة المؤسسة الفقهية الصفوية (السابقة) تحت الضغط لمشروع نادر شاه المذهبي، ووجود تردد لدى بعض الفقهاء العثمانيين بقبول هذا المشروع. وكان كثيرون من الفقهاء الصفويين قد قبلوا شروط نادر شاه لاعتلاء السلطنة بنوع من الحذر، نتيجة خوفهم على مكانة مؤسستهم في عهده، غير أنه لم يكن في إمكانهم ألّا يقبلوه، بسبب الاحتضار الفعلي للعائلة الصفوية، وبروزه محورَ قوة إيران كلها في مواجهة الأفغان والعثمانيين والروس، لكنهم لم يترددوا في محاولة معارضته حين لمسوا جديته في مشروعه. وتصدَّر الملا باشي، رأس المؤسسة الصفوية، هذه المعارضة، فما كان من نادر شاه إلا أن أعدمه، ليملأ – وفق أولسن – قلوب الفقهاء رعبًا، بأنهم سيلاقون مصيره إذا عارضوه في هذه التسوية، وعيَّن مكانه ملا باشي مقتنعًا بمشروع المذهب الجعفري، هو علي أكبر الذي سيترأس فقهاء المؤسسة الشيعية الإيرانية في مؤتمر النجف اللاحق، وسيبقى في خدمته أمينًا له ولمشروعه في التسوية التاريخية حتى اغتيال نادر شاه[858].

رفع إعدام الملا باشي من التوترات بين نادر شاه والفقهاء المعارضين لمشروعه، لكنهم لم يتجرأوا قط على مواجهته بعد إعدامه الملا باشي[859]؛ فهو قلب المكانة السامية التي حصلت عليها المؤسسة الفقهية الصفوية طوال العهد الصفوي وحتى عهد السلطان حسين عاليها سافلها؛ إذ رسَّم السلطان حسين المذهب الشيعي الإمامي بوصفه المذهب «الديني الوحيد في إيران» على حدِّ ما يشير إليه لاووست[860]، أو «وحدانية المذهب الشيعي للدولة» على حد تعبير كوثراني[861]، وحصلت منه هذه المؤسسة على سلطات «كاملة» لم يمنحها قط أي شاه صفوي قبل الشاه/ السلطان حسين لها بتلك الدرجة[862]، ولا حتى الشاه طهماسب الأول الذي اعتبر الفقيه الكركي صاحب الأمر بوصفه نائبًا اعتباريًّا عن الإمام الغائب.

الواقع أن مشروع إعادة بناء الشيعية الإمامية على أساس «مذهب جعفري»، مثل المذاهب الفقهية السُّنية الأخرى، عبّر عن محاولة اجتهادية كبرى لإعادة بناء الشيعية الإمامية التاريخية أو الكلاسيكية كما أخذت تتكون منظوميًا منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ومثّل هذا المشروع عملية إعادة بناء، إذ انطوى على التمييز بين «ضروري المذهب» و«ضروري الدين»، لكن تقليدية المؤسسة الفقهية الإمامية حاصرته، ولم تمكّنه من التطور. ورأى من قال بهذا التمييز أن مسألة الخلاف بين الشيعة والسُّنة في مسألة الولاية أو الإمامة بمعنى الخلافة كان من قبيل إنكار ما هو «ضروري في المذهب» الشيعي لا من قبيل إنكار ما هو «ضروري

الدين»، بل ذهب هذا الاتجاه إلى تجاوز التمييز بين الولاية بمعنى الخلافة بين السُّنة والشيعة إلى الولاية بمعناها الأصولي الاعتقادي الشيعي، فقال، وفق ما يشرحه يوسف البحراني (1107-1186هـ/ 1695-1772م) المعاصر لهذا الاتجاه، بأن «مسألة الإمامة» إنما هي من قبيل «ضروري المذهب وليس من ضروري الدين»، فـ «إنكارها لا يستلزم الآخر»[863]، وبالتالي لا يستلزم تكفير منكرها وتنجسيه وتطبيق أحكام الكفار عليه، بينما ووجه هذا الاتجاه بمقاومة كبيرة من الفقهاء الشيعة. ويستجمع البحراني موقفهم بأنه «ليس ثمة إلا أمر واحد، وهو ما ثبت عن أهل العصمة سلام الله عليهم، فهو الدين وهو المذهب، ومن جاوزه فهو باطل عاطل»، ولا يُلتفت في خلاف ولا وفاق إليه»[864]. وكانت محاولة بناء الشيعية الإمامية في «مذهب جعفري» فقهي يندرج في منظومة المذاهب الفقهية الإسلامية السائدة بين السُّنّة هي ثاني محاولة كبرى بعد محاولة الشريف المرتضى (ت 436هـ/ 1044م) في النصف الأول من القرن الخامس/ الحادي عشر الميلادي لتجاوز ارتفاع وتائر الاحتراب الأهلي الطائفي الجماعاتي المحتدم يومئذ أشدّ احتدام بين السُّنّة والشيعة في بغداد، حيث دعا الفقهاء السُّنّة إلى الاعتراف بالشيعة مذهبًا فقهيًا في إطار منظومة المذاهب الفقهية الإسلامية، وحاجج من «يشنّع على الشيعة الإمامية» ومن يخالف «الإجماع»، بأن مذاهب الشيعة صحيحة مثلها مثل المذاهب الفقهية السنية الأخرى، كالشافعية والحنبلية والحنفية، وهو لا يشير إلى مذهب فقهي إمامي بعينه بل يشير إلى مذاهب الأئمة التي تجتمع في مذهب فقهي واحد، ويرى أن أكثر المذاهب الفقهية «السنية» «موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين أو المتأخرين، وما ليس لهم موافق من غيرهم فعليه من الأدلّة الواضحة والحجج اللائحة ما يُغني عن وفاق الموافق، ولا يوحش معه خلاف المخالف»[865].

كانت السلطنة الصفوية السابقة في مرحلة نادر شاه تبدو في سنوات المفاوضات الحرجة أكثر قابلية للمضي بمشروع التسوية المذهبية بسبب قوة نادر شاه وبطشه بمعارضيه وبمن يخالفه الرأي، بينما كان موقف السلطان العثماني (ومعه مؤسسة الصدر الأعظم) أكثر تعقيدًا، بحكم خضوعه لموازين القوى العثمانية التي غدت فيها مشيخة الإسلام لاعبًا استراتيجيًّا، ولا سيما بعد ثورة الباترونا خليل (1730). ومن هنا لجأ الصدر الأعظم، راغب باشا، المسؤول العثماني الأول عن المفاوضات - بسبب تعقيدات العلاقة بين مؤسستي الصدر الأعظم ومشيخة الإسلام - إلى الفصل براغماتيًّا بين الجانب المذهبي الديني في مشروع نادر شاه للاتفاق وبين جانبها السياسي، فوافق العثمانيون على الجانب السياسي المتعلق بـمقتضيات «نطاق الدولة»، بينما أرجئ الجانب الديني إلى تعيين ممثلين لبحث هذه المشكلة في اجتماعات لاحقة[866] من دون رفض مبدأ الاعتراف.

حاول راغب باشا أن يُقنع الفقهاء العثمانيين المتردِّدين حيال الاعتراف بالمذهب الجعفري بإقراره لضرورة المصلحة العليا للدولة، وبأن هذا الاعتراف اسمي، ولن ينقض الأساس القانوني التشريعي للدولة القائم على المذهب الحنفي، ومن ثمّ لن ينتقص من سيادة المؤسسة الفقهية الحنفية على مجال العبادات والمعاملات، بعد تكشُّف أن الصراع العثماني مع الصفويين أهرق دماء مئة ألف مسلم في الأناضول (وشمال بلاد الشام المتاخم للأناضول)، وأدى إلى خرابه، بينما ظهر أن الأعداء الحقيقيين للدولة العليَّة هم الروس

والنمساويون[867].

وبينما كان نادر شاه قادرًا على إعدام الملا باشي، لم يكن بإمكان راغب باشا والبيروقراطيين الآخرين المؤيدين لأفكاره سوى الحوار مع مشيخة الإسلام التي تَعزَّز دورها منذ عشرينيات القرن الثامن عشر، وغدت لاعبًا استراتيجيًّا في صراعات مراكز القوى العثمانية السلطانية، فما عادت مشيخة الإسلام – بوصفها مؤسسة – مجرد تابع للصدر الأعظم أو للسلطان نفسه في بعض الحالات، لكنها أخذت تكتسب سمات متغير مستقل داخلي يمتلك استقلالية ذاتية، وقدرة فائقة على التأثير والتدخل في الصراعات البيروقراطية الداخلية العليا، ارتبطت قضاياه أو رُبطت بمجريات الصراع العثماني – الصفوي[868]. وبرز دور مشيخة الإسلام إبان ثورة الباترونا خليل الاجتماعية العامة التي تركزت في المركز الاسطنبولي للسلطنة، وانخرط فيها كثير من فقهائها بإعدام الصدر الأعظم مع وزيرين، بدعوى أنهم «ماثلون لمسالمة العجم»، ثم خلْع السلطان أحمد الثالث نفسه في عام 1730 لتنصيب ابن اخيه محمود الأول (1730–1754)، شريطة الوفاء بالوعود للثائرين، وكان في عدادها «تقديم العلماء وإعطاؤهم قوة ونفوذًا أكثر مما كان في عهد السلطان أحمد»[869].

تعود مرحلة «اكتمال» مأسسة المؤسسة الفقهية العثمانية، وتوسع دورها في العلاقة بالمؤسسة السلطانية السياسية ممثّلة بالصدر الأعظم والسلطان إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر، إذ ارتفعت وتائر مأسسة المؤسسة الفقهية العثمانية في السنوات العشر الأولى من حكم السلطان محمد الرابع (1058–1095هـ/ 1648–1687م)، حيث ظلت المؤسسة تعمل بقوة ديناميتها الذاتية على الرغم من توالي اثني عشر شيخًا على منصب شيخ الإسلام[870] في سياق الاستقطاب بين مشيخة الإسلام والصدور العظام، وزيادة تدخّل مشيخة الإسلام في الشأن السياسي، وتواتر فتاواها بقتل سلطانَين في الأقل، مع بعض الصدور العظام.

لم تلق أفكار راغب باشا في نهاية الأمر قبولًا من مؤسسة شيخ الإسلام، ولا من مراكز القوى البيروقراطية الأخرى في حالة «المابين» العثمانية التي كانت مشيخة الإسلام متورطة فيها، كما أخفقت مساعي السفير حاجي خان الذي أوفده نادر شاه لإقناع البيروقراطية العثمانية العليا بالاعتراف بالمذهب الجعفري طوال مدة إقامته باسطنبول (آذار/ مارس 1741 – حزيران/ يونيو 1742)[871] – على الرغم من جميع التطمينات والرجاءات التي قدَّمها إلى السلطان محمود خان الأول (1143–1168هـ/ 1730–1754م) – في الحصول على الموافقة على ذلك، ووضع حد للحرب بين السلطنتين بصورة نهائية[872].

في هذا السياق، أرسل السلطان إلى نادر شاه في عام 1742 موظفَيْن إداريَّين ماليَّيْن، لا فقيهين، لتبليغه رفض الاعتراف بالمذهب الجعفري، وذلك في ضوء تحذير مشيخة الإسلام العثمانية للسلطان بأن الاعتراف بالمذهب الجعفري ليس مجرد «بدعة»، بل ربما يؤدي إلى اندلاع ثورة تخلع السلطان، على غرار ما حدث في إثر ثورة الباترونا خليل (1730) التي خُلع فيها السلطان أحمد الثالث (1115–1143هـ/ 1703–1730م). وحرَّك السلطان في الآن ذاته قواته باتجاه الحدود، خشية «زيارة» نادر شاه اسطنبول بعد هذا

البلاغ، معيدًا الاعتبار إلى صفي الدين ميرزا، أحد أبناء السلطان الصفوي حسين الذي كان لاجئًا إلى اسطنبول، بوصفه الأحق بعرش إيران. وأصدر شيخ الإسلام - وفق التقليد السابق بشرعنة الحملات - فتوى شرعية تبيح قتل العجم وأسْرهم. هكذا أعلن الباب العالي الحرب على نادر شاه، على الرغم من صعوبة تمويله لها في ظل عجزه المالي المتفاقم، بينما حرَّك نادر شاه قواته فعلًا، وحاصر الموصل، قاعدة الجزيرة الفراتية، وارتعدت مدينة حلب خوفًا من أن تكون الهدف التالي لنادر شاه بعد الموصل[873].

5- حصار الموصل: اتفاق 1746

فشل الحصار بفضل مقاومة أهل الموصل لا بفضل القوات العثمانية التي نسب الباب العالي صمود الموصل إليها. لكن نادر شاه حاول أن ينقذ مشروع التسوية التاريخية، وتمكّن في 14 كانون الأول/ ديسمبر 1743 - بفضل العلاقة الإيجابية التي أقامها مع أحمد باشا، والي بغداد العثماني - من عقد «مؤتمر النجف» الشهير للعلماء الشيعة والسُّنّة، واعترف العلماء المجتمعون فيه رسميًّا بالمذهب الجعفري مذهبًا فقهيًّا خامسًا في الإسلام، ودعوا للسلطان العثماني بوصفه خليفة المسلمين. حضر هذا المؤتمر ممثلون عن الفقهاء الشيعة الإيرانيين (العجم)، والفقهاء الأوزبك والأفغان السُّنة من رعايا نادر شاه، مع فقيه عثماني سنِّي واحد، هو الشيخ عبد الله السويدي، اختاره نادر شاه لرفع الخلاف بين السُّنة والشيعة في مملكة نادر شاه، والحكم بينهم، وإنهاء الصراع المذهبي مع العثمانيين، ولإشهاده بأن أعيان سلطنته تبنوا التسنن، وأُقرت في المؤتمر وثيقة تنص على الاعتراف بالمذهب الشيعي مذهبًا خامسًا في الإسلام بوصفه مذهب الإمام جعفر الصادق، وبالدعاء في خطبة الجمعة للخليفة العثماني قبل الدعاء للشاه، وأقيمت صلاة الجمعة بالفعل تجسيدًا لهذه الوثيقة[874].

تتلاقى السردية الشيعية مع السردية السُّنّية بشأن المجريات الأساسية للمؤتمر وقراراته، مع انفراد السردية السُّنّية للسويدي بتفنيد مدى صدقية الفقهاء الشيعة في هذه التسوية[875]. وأشار السويدي إلى موقف فقيه سنِّي - هو بحر العلم - من تأكيد الملا باشي بأنهم رفعوا سبَّ الشيخين وغير ذلك ممّا كان يؤخذ عليهم من السُّنّة، لكن بحر العلم أراد من التمسك بقوله بسب الشيخين «أن مَن وقع منه سب الشيخين لا تُقبَل توبته على مذهب الحنفية، وأن هؤلاء الأعجام وقع منهم السب أولًا، فرفْعُهم السبَّ في هذا الوقت لا يُنصِفهم»[876]. ويشير السويدي في ذلك بشكل ضمني إلى إعادة إنتاج بحر العلم فتوى نوح الحنفي خصوصًا، وفتاوى مشيخة الإسلام العثمانية عمومًا منذ بدايات الصراع العثماني - الصفوي في تكفير من سبَّ الشيخين، وقتله بسبب عدم قبول توبته، مع أن المذهب الحنفي ينص على الاستتابة، لكن بحر العلم يعبِّر هنا عن الموقف الحنفي العثماني، وعن أبي حنيفة العثماني لا عن أبي حنيفة المجتهد المسلم. ووجد نفسه محرجًا في المؤتمر إزاء سؤال وجهه له الملا حمزة، مفتي الأفغان السُّنّة، يقوم على إشكالية التمييز بين «كفر المطلق» و«كفر المتعيِّن»، وتجلى هذا السؤال في أنه هل لدى بحر العلم «بيّنة على أن هؤلاء قبل هذا المجلس صدر منهم سب الشيخين، قال: لا.. فقال بحر العلم: إذا كان الأمر كذلك فهم مسلمون لهم ما لنا وعليهم

ما علينا، فقاموا كلهم وتصافحوا»[877].

تُليت قرارات المؤتمر باعتماده الرؤية الإسلامية السُّنّية للخلفاء الراشدين، وورد فيها قرار الشاه بأنه قبل مبايعة الفقهاء والأعيان له شاهًا على أساس رفع السبِّ، وأن السبَّ الذي بدأ به «إسماعيل الصفوي الخبيث» انتهى، وأن من يسب يباح دمه وماله وعائلته. ودُعِي للسلطان العثماني في الصلاة، ثم للشاه بعده[878]. أنجز نادر شاه عملية جذرية، لكنه كان واقعيًّا في وعيه بأن ترجمة قرارات المؤتمر ستتم «على التدريج، أولًا فأولًا»[879].

أرسل نادر شاه الفقيه الشيعي البارز، نصر الله الحائري - أحد علماء كربلاء، الذي أمَّ العلماء الشيعة والسُّنّة ورجال الدولة في صلاة الجمعة في نهاية مؤتمر النجف - إلى مكة للحصول على ركن يصلي فيه الشيعة الجعفرية، لكن ثارت مكة عليه، ونُقل إلى سجن قلعة دمشق ثم إلى اسطنبول ليموت فيها[880].

تجدَّدت الحرب بين الطرفين المنهكين في خلال عامي 1157 و1158هـ/ 1744 و1745م من دون نتائج حاسمة، لكن الباب العالي تمكّن في خلالها من استغلال ثورة قبائل اللاز الداغستانية السُّنّية على نادر شاه في ضرب مؤخرة جيشه، فغرق نادر شاه في مواجهة يائسة مع هذه القبائل. وفي هذا السياق، كتب نادر شاه إلى السلطان - كما كتب ابنه شاه رخ ميرزا الملقب باعتماد الدولة إلى الصدر الأعظم؛ وكتب ملا علي أكبر، رئيس فقهائه، إلى شيخ الإسلام - بخطوط اتفاق سلام مع العثمانيين، تراجع فيها نادر شاه عن «المطالبة بالاعتراف بالمذهب الجعفري وبالركن الخامس في مكة، وأبدى عدم ممانعته في أن يؤدي الشيعة صلاتهم بأهل السُّنة، لأن مذهبهم يعتقد بأحقيَّة الخلفاء الراشدين»[881]، وبذلك تنازل نادر شاه ورئيس فقهائه عن التسوية المذهبية لمصلحة التسوية السياسية مضطرًا، في سبيل الحفاظ على عرشه المتضعضع[882]، فكان التفاهم على قضايا الحدود والأراضي يسيرًا، بينما غدا التفاهم على التسوية المذهبية عصيًّا، وينسحب ذلك على العثمانيين.

وُقِّع في النهاية، في 4 أيلول/ سبتمبر 1746، اتفاق الصلح بين المندوبين المفوَّضين الإيرانيين والعثمانيين، وهو الاتفاق الذي خفض استجابة العثمانيين للمطالب الدينية لنادر شاه بحماية الحجاج الإيرانيين ومعاملتهم معاملة الحجاج الأتراك، لكن النقاط الأساسية التي جرى الاتفاق عليها اتصلت على نحو كامل بنطاق الدولة. وتمثّلت في الاتفاق على تحديد الحدود على أساس اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين) (1639) بوصفه اتفاقًا أساسيًا[883]. ويضاف إلى ذلك تبادل القناصل (بما ينسجم مع نظام العلاقات بين الدول - الأمم في الأزمنة الحديثة ما بعد اتفاق وستفاليا في عام 1648 الذي أنهى الحروب الأهلية الدينية الأوروبية على أساس تشكّل نظام الدول - الأمم)، وتبادل الأسرى، وألّا يباع أحد منهم، والامتناع عن حماية أي من الطرفين لمن يفر من الطرف الآخر إليه، في إشارة ضمنية إلى وقف العثمانيين دعمهم تمرد قبائل اللاز، وأن يكون تجار الطرفين آمنين، فلا تؤخذ منهم مكوس زائدة[884].

لم يكن في هذا الاتفاق شيء جديد لم يسبق لنادر شاه أن حصل عليه في خلال مفاوضات السنوات العشر، أو لم يكن قائمًا في الاتفاقات العثمانية - الصفوية السابقة، ولم يسفر الاتفاق عن مكاسب جديدة

استثنائية له أو لإيران، إذ كان قد حصل منذ بين عامي 1736 و1740 على معظم ما تضمنه الاتفاق: حق القيام بالحج، وتبادل الأسرى واسترداد المسبيات والمسبيين، وتبادل القناصل[885]، لكن النقطة الأبرز فيه تمثّلت في الاتفاق على تعيين الحدود المنصوص عليها في اتفاق 1649 بين الدولتين، بوصفهما دولتين إقليميتين في إطار شكل المفهوم الوستفالي للدولة، وهي حدود يطابق تعيينها تقريبًا منذ ذلك الوقت الحدود التركية - الإيرانية والتركية - العراقية الحالية[886].

اغتيل نادر شاه في 11 جمادى الثانية 1160هـ/ 19 حزيران (يونيو) 1746م، بعد شهور قليلة من توقيع الاتفاق، ليحتدم القتال بين الجنود السُّنة الأفغان والأوزبك والجنود الشيعة العجم في جيشه، ولتدخل إيران في حالة فوضى سياسية - إثنية - مذهبية، بل في حرب أهلية انتهت بسيطرة عائلة جديدة على السلطنة، وعززت المؤسسة الفقهية الصفوية «السابقة»[887]. وكان نادر شاه أشبه بـ «النجم الذي هوى» الذي طرح تسوية تاريخية شاملة للصراع الإيراني - العثماني تقوم - بصرف النظر عن معتقداته الحقيقية - على تصفية آثار الصراع العثماني السُّني - الصفوي الشيعي على المستويات كافةً، باعتباره من مخلفات الحقبة الصفوية، بينما كانت الدولة العثمانية، ولا سيما اسطنبول تشهد بدورها فترة اضطرابات داخلية وسلسلة من الحرائق الدورية المتتالية والفاتكة بعمرانها. لكن المتغيِّر المستقل الجديد متغير «نطاق الدولة»، الذي حكم في النهاية نقاط التوافق في اتفاق 1746 التاريخي استمر في العمل، فجدَّد علي شاه الذي خلف نادر شاه في عام 1660هـ/ 1746م استمرار الصداقة والألفة والمصافاة بينه وبين السلطان العثماني، معربًا عن إخلاصه لـ «سرير الخلافة»[888].

ثالثًا: الحضيض

تتمثل خلاصة البحث التركيبية في نتيجة أساسية مؤداها أن المتغير المستقل (الذي يعادل، بلُغة علم التاريخ المتغير الموضوعي، الأساس الدال) هو الذي حكم سائر المتغيرات الأخرى في الصراع العثماني - الصفوي الطويل المدى، وكانت متغيرات تابعة، وفي مقدمها المتغير التطييفي للصراع وفتاواه المتبادلة، وهو متغير الصراع السلطاني على طريق الحرير بوصفها تكثف خط التجارة الآسيوية للوصول إلى المتوسط فأوروبا عبر الأراضي العثمانية. وكان هذا الصراع قائمًا بوضوح ما قبل نشوء السلطنة الصفوية، لكنه احتدم بشكله العنيف والطويل المدى بعد نشوئها. وشكلت السيطرة على شمال بلاد الشام محوره الأساسي باعتبارها منطقة استراتيجية كلية لوصول طريق الحرير البرية إلى البحر المتوسط.

تمثّلت إحدى أهم نتائج هذا الصراع على مستوى التركيبة الجماعاتية الصفوية والعثمانية، في «تشييع» السلطنة الصفوية رعاياها السُّنّة الذين كانوا يشكلون أكثريتها البشرية، كما تمثّل في تسنين السلطنة العثمانية الأغلبيةَ الشيعية في شمال بلاد الشام، وهذا ما يركز عليه البحث بحكم قضاياه وإشكالياته البحثية المحددة. واشتغلت دينامية تحويل الحرب الخارجية إلى حرب داخلية طوال سنوات الصراع الطويل المدى طردًا مع الصراع على طريق الحرير البرية، إلى أن برزت متغيرات وسيطة تتعلق بمصالح الكيان السيادي - السلطاني

على الأراضي طردًا مع بروز منطق الدولة في النظام العالمي؛ إذ نشب الصراع العثماني – الصفوي الطويل المدى في مرحلة الأزمنة الحديثة التي مثّل تَبَرعُم الدولة – الأمة ذات السيادة أبرزَ مضامينها، وهو ما عبّر عنه بروز اشتغال المتغير الوسيط منذ خمسينيات القرن السادس عشر.

ارتبط الصراع السلطاني – التجاري على طريق الحرير بنشاط منطقة البحر المتوسط في نظام تجاري عالمي. غير أن الصراع العثماني – الصفوي أخذ يدخل مرحلته الأخيرة بعد «انحطاط المتوسط» في طرق التجارة العالمية، وبرزت أهمية الكيان السيادي لكل من السلطنتين، وبرزت في خلال الصراع قضايا متغير الدولة المشفوعة بقضايا التطييف القسري والهيجيموني معًا. غير أنها غدت هنا مع «انحطاط المتوسط» هي الأساس، فتوارت كلٌّ من الأطماع الإيرانية والعثمانية بأراضي الطرف الآخر، وفقدت منطقة شمال بلاد الشام أهميتها التجارية بالنسبة إلى طريق الحرير البرية. وكان آخر من عبَّر عن تواري الأطماع الإيرانية بشمال بلاد الشام هو نادر شاه نفسه، الذي اعتبر مشروعه للتسوية مع العثمانيين بمنزلة تنازل عن حق إيران في أن تكون صاحبة الأراضي، من حدِّ الرها في شمال بلاد الشام إلى تبريز، وتوجُّه إيران نحو الهند في مرحلة «انحطاط المتوسط» بدلًا من الأراضي العثمانية، خصوصًا أراضي المناطق العليا من شمال بلاد الشام التي كانت مصب طريق الحرير البرية «القديمة».

وبرز التقدم في حل مسائل نطاق الدولة بينما برزت المشكلات في تذليل الطابع الأيديولوجي – المذهبي – التطييفي للصراع، بما يعني تحول النتيجة إلى سبب أو تحول المتغير التابع إلى نوع من متغير مستقل، برز عمله وتأثيره في خلال سني مشروع التسوية التاريخية الإيرانية – العثمانية المهدورة زمن نادر شاه. وكانت عملية تحويل الأكثرية الجماعاتية المذهبية إلى أقلية هي نتيجة الصراع الطويل المدى، فتسنَّن شمال بلاد الشام، مثلما تشيَّع المجال الصفوي، لكن الجماعات التي ظلت محافظة على طرقها الاعتقادية والطقسية استمرت على نحو سري وصعب، لكن بشكل أقليات خارج «الجماعة»، بمفهومها السُّنّي العثماني أو الشيعي الصفوي. ومن الناحية الجماعاتية، انتهى الصراع العثماني – الصفوي بالوصول إلى عملية تحويل الأكثرية الجماعاتية المذهبية إلى أقلية، وكان أثر ذلك بارزًا في منطقة شمال بلاد الشام التي خضعت للتسنين طوال العهد المملوكي السابق للعثمانيين، وإن كان هذا الخضوع بقدر أقل ممّا خضعت له دمشق وجنوب بلاد الشام. وطوال القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، كانت الجماعات الشيعية تمثّل الأغلبية في شمال بلاد الشام على نحو معقد، تبعًا لترجمة الحرب الخارجية إلى حرب داخلية، بينما لم تتأثر الفِرق الشيعية والإسلامية غير السُّنية بذلك كثيرًا في الجنوب الغربي من بلاد الشام، لكونها خارج طريق الحرير. وفي هذا السياق، على الرغم من أن الطور الحقيقي للقزلباشية المؤسِّسة للسلطنة الصفوية – بالمعنى الذي ستُعرف به – كان في شمال بلاد الشام، فإن سنوات الصراع حاولت اجتثاثها من دون تمكّنها التام من ذلك، وإن نجحت في تحويلها إلى أقلية هامشية. وكان لهذا ما يعادله في إيران الصفوية. تحولت الفتاوى التكفيرية التي ما كانت إلا لتسويغ الصراع إلى فتاوى مطلقة فوق تاريخها، وما زال اشتغالها مستمرًا حتى اليوم.

استمرت العلاقة العثمانية – الإيرانية إيجابية على الرغم من تجدُّد الصراع العثماني – الإيراني في عام 1776 على البصرة، ليستردَّها العثمانيون من الإيرانيين في عام 1780. ويعتبر ريمون أن استرداد البصرة

أبعد المطامع الإيرانية في العراق، وفي بغداد خصوصًا، بصورة نهائية بعد حروب بين الإيرانيين والعثمانيين امتدت ثلاثة قرون[889]، وبات الاتفاق على رسم الحدود هو المتغير المستقل النقي، ومحور الصراع اللاحق بين العثمانيين وإيران ما بعد نادر شاه، حتى تسوية الخلاف في شأن الحدود بعد نهاية الحرب العالمية الأولى[890]، بينما غدا المتغير المذهبي - الديني عصيًّا على التسوية، لا للتناقض المزعوم بين المذهب الفقهي الجعفري والمذاهب الفقهية «السُّنّية» الخمسة، بل بين المؤسستين الفقهيتين - السياسيتين؛ إذ ما عاد المتغير المذهبي - الطائفي مجرد متغير تابع، بل صار متغيرًا مستقلًّا داخليًّا، وعنصرًا تكوينيًّا في التنشئة الاجتماعية، ورُفِعت قضية التسوية المذهبية من جدول الأعمال. وهكذا حدثت التسوية بخصوص قضايا متغير نطاق الدولة، بينما استمرت في كلّ من الإنتاج الداخلي للمؤسستين الفقهيتين السُّنّيّتين، الحنفية والإمامية، تنميطاتٌ من قبيل «تنجيس غير الإمامي» الموروثة من الأيديولوجيا الصفوية للشيعية الإمامية، وليس «التنجيس» سوى اسم طائفي مذهبي إسلامي لما نعبِّر عنه اليوم بثقافة «الكراهية»، واعتبار السُّنّة كلَّهم «نواصب»، بينما حاولت بعض فئاتهم الفقهية التمييز بين السُّنّة و«النواصب»، ويضارع ذلك لدى العثمانيين «كفر» الفِرق الشيعية و«تكفيرها» و«إلحادها»، على مستوى كفر المطلق وكفر المتعيِّن بحسب الوظائف السياسية للفتاوى، في سياق ما يصفه إينالجيك بـ «عصر التعصب» في القرن الثامن عشر[891]، وهو الذي لم يخص المجال العثماني فحسب، بل شمل المجال الإيراني أيضًا، مع أنه ما عادت توجد هنا - كما كان في زمن الصفويين - فروق فقهية جوهرية بين المذهب الفقهي الشيعي والمذاهب الفقهية السُّنّية الأخرى المعتمَدة عثمانيًّا.

من هنا، ليس من المفارقات أن تُسوَّى قضايا الصراع العثماني - الإيراني على أساس اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين) لعام 1639، بينما استمرت الأيديولوجيا المذهبية الصفوية وطقوسها وممارساتها في الاشتغال في المجال الإيراني على الرغم من نهاية العائلة الصفوية، بحكم تجذّرها في التديُّن الشعبي، كما استمرت الفتاوى العثمانية ضد الشيعة متناقَلة في «مَحافظ» شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، بل في كثير من الدول الإسلامية الأخرى حتى القرن التاسع عشر، الذي أخذت فيه قضية الإصلاحات وفق مثال الدولة الحديثة تحتل الصدارة الأولى، وكان من أبرزها - وفق ما أشار إليه أمين دار الفتوى في دمشق، محمد بن عابدين (1198-1252هـ/ 1784-1836م) - فتوى نوح الحنفي التي شرعن السلطان مراد الرابع حملته على بغداد على أساسها. ولم يُخْفِ ابن عابدين دهشته من التعارض بين هذه الفتوى وقواعد الفقه الحنفي التي تحدِّد «الاستتابة» أولًا قبل «القتل»، ويشير إلى أنها ما زالت متناقَلة في «مَحافظ» شيوخ الإسلام، و«محل اعتماد دور الفتوى في جميع البلدان الإسلامية التي حكمها الترك، حتى أن دوائر الفتوى في أكثر البلدان الإسلامية لا تزال، كما يشير ابن عابدين، تعتمدها في الإجابات»[892].

لكن هذه الفتاوى ظلت تعيد إنتاج التصلُّب المذهبي الطائفي النمطي في التنشئة الفكرية والاجتماعية، على الرغم من أن السلطان العثماني نفسه/ الصدر الأعظم ما عاد يعتمدها سياسة «شيعية» في شكل حملات تجاه الجماعات الشيعية في النطاق العثماني؛ إذ ولَّى زمن ترجمة الحرب الخارجية ضد الصفويين إلى «حرب داخلية» أو حملات ضد الجماعات الشيعية في الأناضول وشمال بلاد الشام وجبالها الساحلية الغربية، وانتهى

الصراع على طريق الحرير، وحققت روسيا – كما أشار أولسن – ما حلم به بطرس الأكبر في عام 1721 بالسيطرة على بحر قزوين في عام 1751، فكانت التطورات في شمال غرب إيران ومنطقة بحر قزوين «ذات آثار مفجعة للعثمانيين والفرس على حد سواء»[893].

كانت سيرورة تحويل «الأكثرية» الجماعاتية إلى أقلية في المجال البشري لكلٍّ من السلطنتين العثمانية والصفوية في خلال الصراع الطويل المدى بينهما جزءًا من ظاهرة أشمل في التاريخ العالمي للأزمنة الحديثة الذي شهدت فيه أوروبا حرب المئة عام، ثم حرب الثلاثين عامًا، وتحولت فيه الأكثريات الجماعاتية في الدول الأوروبية الحديثة الناشئة إلى «أقليات». وكان لتحويل «الأكثرية» السُنّية في إيران الصفوية، كما كان لتحويل الأكثرية «الشيعية» في شمال بلاد الشام والجزيرة الفراتية العليا والأناضول إلى «أقلية»، ما يضارعه في المجال البشري لتلك الدول، لكن تطور المدنية السياسية الحديثة للاجتماع الغربي حوَّل تلك الدول قانونيًّا إلى دول جميع مواطنيها، بينما خرجت السلطنتان من «التاريخ» الذي تطورت فيه أوروبا الغربية في ما يمكن وصفه مجازيًّا – باستيحاء لغة فوزي منصور – بأنه «الخروج من التاريخ»، وهُمِّشتا في النظام التجاري العالمي الحديث البازغ الذي أحكمت ممالك أوروبا الغربية السيطرة عليه، ليجري تلمس الإصلاحات والسير فيها بوتيرة بطيئة وسط مقاومة شديدة لها، إلى زمن حلول مرحلة التنظيمات العثمانية في القرن التاسع عشر تحت الضغط المباشر من الدول الأوروبية على العثمانيين، وهي المرحلة التي شهدت أكبر عملية تحديث وأضخمها وأشدها أثرًا في تاريخ السلطنة، وفي الدول الإقليمية التي نشأت عن انهيارها وسقوطها في المشرق العربي بنتائج الحرب العالمية الأولى (1914–1918). وهذه مرحلة تخرج دراستها عن نطاق هذا البحث، ولهذا تُستدعى على نحو خيطي خلاصي لإثارة الأسئلة.

سُويت قضايا «نطاق الدولة» في الصراع العثماني – الإيراني على أساس اتفاق زهاب (معاهدة قصر شيرين)، بينما استمرت فتوى نوح الحنفي التي شرعنت الحرب العثمانية التي أفضت إلى ذلك الاتفاق ولا تزال مستحضرة ومنبوشة حتى اليوم من المهووسين الهوياتيِّين الطائفيِّين بالصراع السُنّي – الشيعي، لا بصراع المصالح بين الدول، والذين يعيدون تخيل الصراعات الراهنة بوساطتها طائفيًا، ولا تزال مؤثرة في تكوين الفكر اليومي المعاصر واتجاهاته، حيث إن الصراعات الجماعاتية الهوياتية المعاصرة في العراق وسورية وشرق الجزيرة العربية أو في المشرق العربي الكبير – وفي عداده شبه الجزيرة العربية – لا تزال تصاغ ويعاد تخيُّلها وإنتاجها بمصطلحات استمرارية الصراع المتخيَّلة بين الصفويين والعثمانيين، على الرغم من أن أيام العثمانيين والصفويين مضت. ويُعاد في هذا السياق – وفق بشارة – إنتاج طوائف متخيلة في الحاضر، تنتمي سوسيولوجيًّا إلى زمنها الحاضر بينما ينتمي وعيها بهويتها إلى زمنها المتخيَّل الذي تستمد منه انتقائيًّا عناصر تاريخها الطائفي وأساطيره، وتعيد من ثمّ تعريف ذاتها وبناء تماسكها في رحى الطائفية المعاصرة. لكن المهووسين بالصراع الهوياتي يتخيلون الصراع العثماني السُنّي – الصفوي الشيعي حتى اليوم في العراق، ويطلقون وصف الصفوية على «أعدائهم»، وهم من جبلتهم، ويتحدرون من عشائرهم وعائلاتهم، وتنعقد بينهم أواصر التصاهرات العائلية. لكن «الحضيض» هو الذي يفسِّر ذلك، إذ كان مسلمو البلقان ومسيحيوها يتميزون بدرجات عليا من هذا التمازج، لكنهم تقاتلوا باسم الهويَّات.

على الرغم من حرص البحث على التقيد بقضاياه ونطاقها الزمني من دون السعي لتأدية وظائف معاصرة من أي نوع كان، فإنه ليس من مجافاة الالتزام «العلمي» الإشارة إلى أن تلك الفتوى لا تزال مستمرة حتى اليوم ومتضافرة مع استعادة فتاوى أخرى تعود إلى أكثر من سبعة قرون في الأقل، في صيغ جديدة يُعاد تحيلها انتقائيًا وإنتاجها من جديد مع انخلاعها التام عن الشروط التي حكمتها، مختزلةً الإنسان العربي الذي ينتمي إلى السُّنّية أو الشيعية إلى كائن ديني (Hommo religious) مزعوم، مجددة صراعات المصالح في الشكل المهووس الدموي لصراعات الهويات والمذاهب والطوائف في حضيض الحرب الطائفية الهوياتية المهووسة والمسعورة في مجتمعات المشرق العربي الممزقة اليوم، وربما حتى عقود طويلة مقبلة. والمثير لسؤال مأساوية التأخر التاريخي هو أن كثيرًا من المثقفين اليوم - بالمفهوم الانتلجنسوي التغييري الخاص للمثقف، بالمعنى الروسي أو الفرنسي «التقليدي» - انخرط في إعادة إنتاج الحضيض وتغذية الحرب الجماعاتية الطائفية بمزيد من الوقود، لكأننا لا نزال في مرحلة «الفتنة الكبرى»، ولكأن حرب «صفِّين» وقعت أمس، ولكأن الدولة الصفوية والدولة العثمانية ما زالتا قائمتين على الرغم من مضي نحو ثلاثمئة عام على انقراض الدولة الصفوية، ومضي نحو قرن على انقراض الدولة العثمانية. ولا يزال هذا الصراع على المستوى الفكري شعبويًّا ويتميز بجميع مقومات الفكر «السخيف» و«التافه»، أي مقومات «الحضيض»، وانحطاط الوعي بالذات والمجتمع والتاريخ، مع أن هناك مصالح «سلطانية» (أو دولتية باللغة المعاصرة) كبرى تحكم الصراع الطائفي الراهن المهلِك في المشرق العربي الكبير بين التبشيرتين السلفية والشيعية السلطانيتين - الدولتيتين، بل في بقاع وبلدان كثيرة في العالم الإسلامي وفي الغرب نفسه، وفي داخل كثير من البلدان، وهي قوس المشرق العربي الكبير، بل في إيران نفسها.

إن سؤال شكيب أرسلان «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» لا يزال حاضرًا اليوم كمطرقة على الرؤوس، للخروج من حال التأخر التاريخي في المشرق العربي الكبير، أو الحضيض. فهل نحن مؤهلون للخروج من مرحلة فتوى نوح الحنفي وما يناظرها من فتاوى مقابلة؟ يبدو أننا ما زلنا نخضع لذلك بشكل شعبوي إضافي في مرحلة صعود الشيعية السياسية والسُّنّية السَّلفية السياسية، وهما اللتان تمثلان انحدارنا - بالأحرى إخفاقنا - التاريخي وارتماءنا في مدارك التأخر التاريخي. نحن في المشرق العربي الكبير - في الأقل - في الحضيض؛ حضيض الصراع بين سنيَّتين سياسيتين «سنيَّة شيعية» و«سنيَّة سَلَفية». وربما لا يرى جيلنا النهوض منه، وذلك أبلغ الرؤيا السوداء التي تفترس ما رامته النهضة العربية.

(801) الأمير الأفغاني محمود بن أويس – وهو سُنِّي – ينتمي إلى عائلة الأفغان التي تسمَّى أحيانًا غلجكيلر، وتنتمي إلى أصل تركماني. بشأن الأصل التركي، يُقارَن بـ: ستانلي لين بول، **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة أحمد السعيد سليمان (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ج 2، ص 546، بينما كان آل أويس يعتبرون أنفسهم في صراعهم ضد العثمانيين عربًا قرشيين، لتبرير ادعاء شرعيتهم بتولي منصب الخلافة.

(802) يشير القزويني إلى تضافر الحصار مع أثر القحط وشح المواد الغذائية، حتى إن أعيان أصفهان اضطروا – وفق القزويني – إلى شراء لحوم الحمير بأسعار باهظة ليأكلوها، ويشير إلى أن أصفهان «لم تخرب فقط في حصاره بل خربت [...] بلاد إيران». عبد النبي بن محمد القزويني، **تتميم أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني ومحمود المرعشي (قم: مكتبة آية الله المرعشي، [1987])، ص 49، 144.

(803) بشأن حجم الضحايا الذي قدره راغب باشا، يُقارَن بـ: روبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية – الفارسية** (1718–1743)، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983)، ص 310.

(804) يُقارن بـ: كمال مظهر أحمد، **دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر** (بغداد: الأمانة العامة للثقافة والشباب لمنطقة الحكم الذاتي، 1985)، ص 15–16.

(805) أولسن، ص 106. كان الشاه طهماسب الثاني الذي خلف السلطان حسين قد استدعى الروس للتدخل ضد الأفغان بعد احتلالهم أصفهان، فما كان من الباب العالي إلا أن أعلن الحرب على الدولة الصفوية، غير أن الحملة العثمانية لم تتوجه ضد الشاه، على حدِّ ما يذهب إليه فاضل بيات في كتابه: فاضل بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني – أواسط القرن التاسع عشر)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 335، بل إلى مواجهة الأفغان (السُّنّة).

(806) أولسن، ص 166–167.

(807) المرجع نفسه، ص 118.

(808) يُقارن بـ: أحمد، ص 15–16.

(809) ثريا فاروقي، «قصة بورصة: المركز الصناعي للسلطنة العثمانية»، في: سلمى الخضراء الجيوسي [وآخرون]، **المدينة في العالم الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، مج 1، ص 487.

(810) عباس العزاوي، **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.])، مج 5، ص 253–255، وأولسن، ص 112–114.

(811) خليل إينالجيك: «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع 1300–1600»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية: 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 1، ص 367، 365، و**تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد الأرناؤوط (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 76–77.

(812) يُقارن بـ: وجيه كوثراني، **هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا** (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 39.

(813) يُقارن بـ: أحمد، ص 15–16.

(814) عبد العزيز الدوري، **أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة**، ج 4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)، ج 4، ص 225.

(815) روى السويدي أن الشاه قال له: «إن في مملكتي فرقتين تركستان وأفغان يقولون للإيرانيين أنتم كفار، فالكفر قبيح، ولا يليق أن يكون في مملكتي قوم يكفرون بعضهم بعضًا، فأنت الآن وكيلي من قبلي ترفع جميع المكفرات، وتشهد على الفرقة الثالثة بما يلتزمون». ثم إن الشاه أخبر بهذه المباحثة طبق ما وقعت، فأمر أن يجتمع علماء إيران وعلماء الأفغان وعلماء ما وراء النهر، ويرفعوا جميع المكفرات، وأكون ناظرًا عليهم ووكيلًا عن الشاه، وشاهدًا على الفِرق الثلاث بما يتفقون عليه. واجتمع سبعون عالمًا شيعيًّا إيرانيًّا ليس فيهم سوى سنّي واحد، وسبعة فقهاء أفغان من السُّنّة الحنفيين، وسبعة فقهاء حنفيين من وراء النهر». عبد الله الأفندي السويدي، **كتاب الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية** (القاهرة: المكتبة الحلبية، [1905])، ص 18–19.

(816) رسول جعفريان، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**، ترجمة نصير الكعبي وسيف علي، ط 2 (تورنتو، كندا: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011)، ص 300.

(817) السويدي، ص 25.

(818) يُقارن بـ: أحمد، ص 15–16.

(819) أولسن، ص 183.

(820) جعفريان، ص 300.

(821) يُقارن بـ: ماري – كلود لوم، **علم المصطلح: مبادئ وتقنيات**، ترجمة ريما بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 47.

(822) بدأ دور «الغيبة الصغرى» في عام 260هـ/ 874م مع وفاة الإمام الحادي عشر، واستمر نحو أربعة وسبعين عامًا، وانتهى بانقطاع الولاية الخاصة للسفراء بخروج توقيع الإمام «المهدي» إلى السفير

الرابع علي السمّري (ت 328 أو 329هـ/ 940 أو 941م)، بانتهاء دور الغيبة الصغرى، وألا يوصي بالنيابة لأحد، ليبدأ دور «الغيبة الكبرى» إلى أن يأذن الله بعودته إلى شيعته ليملأ الأرض عدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا. بشأن سير السفراء الأربعة أو نواب الإمام المهدي، يُقارن بـ: حسن الشيرازي [آية الله]، **كلمة الإمام المهدي «عليه السلام»** (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، ص 122–128.

(823) بشأن هذا الاتجاه الشائع في العالم الإيراني، يُقارن بـ: طالب محيبس حسن الوائلي، «هزيمة العثمانيين في أنقرة 1402: دراسة في مقدمات الصدام التتاري – العثماني ومجريات الحرب»، **مجلة كلية التربية** (جامعة واسط)، العدد 4 (2008)، ص 147.

(824) حسن الصدر، **تكملة أمل الآمل**، تحقيق حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدباغ وعدنان الدباغ (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2005)، ج 1، ص 138–139.

(825) مرتضى المطهري [آية الله]، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي الغروي (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997)، ص 386–387.

(826) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ج 2، ص 385.

(827) هي – إضافةً إلى **الكافي** – كل من: **من لا يحضره الفقيه** لمحمد بن بابويه القمي المعروف باسم «الصدوق» (ت381هـ/ 991م)، و**تهذيب الأحكام**، و**الاستبصار** لمحمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ/ 1016م). محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحقيق وتعليق حسن الأمين (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1998)، مج 1، ص 207.

(828) ترجمة المولى محمد شريف الاسترابادي، في: البحراني، ص 113.

(829) ترجمة محمد بن السيد علي بن السيد حيدر، في: المرجع نفسه، ص 102–103.

(830) عبد الله المامقاني، **الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال**، تحقيق الشيخ محمد رضا المامقاني، ج 2 (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [2008])، ص 257.

(831) ترجمة محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي الشهير بالمجلسي، في: المرجع نفسه، ص 53.

(832) المرجع نفسه، ص 376–377.

(833) محمد بن الحسن الحر العاملي، **الرسالة الإثني عشرية في الرد على الصوفية**، تحقيق وتصحيح حسن الجلالي (قم: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، [2012])، ص 8. بشأن ترجمة الحر العاملي، يُقارن بـ: البحراني، ص 72–77.

(834) الحر العاملي، ص 8.

(835) يتمثّل ذلك في كتاب محمد بن جواد العاملي (1164–1226هـ/ 1747–1811م) **مفتاح الكرامة لشرح قواعد العلامة** الضخم، الذي استوعب، بمجلداته الاثنين والثلاثين، أبواب الفقه الجعفري كلها تقريبًا، باستخراجه الأحكام الشرعية من أدلَّتها. يُنظر: أسامة عانوتي، **الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1971)، ص 136.

(836) ألّف عبد الحليم الشويكي (ت 1185هـ/ 1771م) رسالة في علم الكلام، ردَّ بها على معاصره، الشيخ أبي الحسن العاملي «الرافضي» في تأليف له أودعه بعض الدسائس الرافضية. أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، تحقيق أكرم حسن العلبي، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2012)، مج 2، ص 293. كما كتب لطف الله الواعظ (ت 1161هـ/ 1748م) رسالة في الرد على الشيعة (مج 4، ص 21).

(837) هاجم الشيخ إبراهيم بن الحر في جبل عامل، تخميس النابلسي للقصيدة الخمرية لابن الفارض، وتبادل كل من النابلسي والحر الردود بينهما، واتهمه الحر بإبراز ما يخالف «العقل والنقل». يُقارن بين القصديتين في: أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: لبنان والأقطار المجاورة في القرن الثامن عشر**، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، ج 1، ص 18–22.

(838) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية**، ط 4 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 161.

(839) من مقدمة موسى الصدر للنسخة العربية المترجمة من كتاب هنري كوربان بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد** (1198)، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، ط 2 (بيروت: عويدات، 1998)، ص28.

(840) محمد باقر الموسوي الخوانساري [الميرزا]، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات** (طهران: مؤسسة إسماعيليان؛ المطبعة الحيدرية، 1970)، ج 12، ص 78.

(841) الشيبي، **الصلة**، ص 375. ويُنظر أيضًا: كولن تيرنر، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، ترجمة حسن علي عبد الساتر (كولونيا، ألمانيا؛ بغداد: دار الجمل، 2007)، ص 273، 397، 291.

(842) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز**، تقديم وإعداد أحمد عبد المجيد الهريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، ص 265.

(843) الخوانساري [الميرزا]، ج 2، ص 118.

(844) إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 140.

(845) حمزة الحسن، **طقوس التشيع: الهوية والسياسة** (بيروت: دار الانتشار العربي، 2014)،

ص 446، 496.

(846) الحيدري، ص137.

(847) محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الكتاب الثاني والعشرون، المزار** (قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، [د. ت.]).

(848) محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الكتاب الحادي عشر، ج 46-48، تاريخ الإمام السجاد والإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الكاظم وفضائلهم ومعجزاتهم** (قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، [د. ت.])، ص 8-12.

(849) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي: أصول الكافي** (بيروت: منشورات دار الفجر، 2007)، ج 1، ص 296-297.

(850) يُقارن بـ: علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، ط 2 (بيروت: دار الأمير؛ مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، 2007)، ص 125-126، 133-137؛ ويُقارن بـ: الحسن، ص 509.

(851) الحيدري، ص 137، 141.

(852) يُقارن بـ: المرجع نفسه، ص 144.

(853) البحراني، ص 70.

(854) ترجمة محمد بن السيد علي بن السيد حيدر، في: المرجع نفسه، ص 102-103.

(855) ترجمة المولى محمد شريف الاسترابادي، في: المرجع نفسه، ص 113.

(856) أولسن، ص 190.

(857) كامل البالي الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب** (حلب: المطبعة المارونية، [د. ت.])، ج 3، ص 328.

(858) أولسن، ص 185.

(859) في هذا الصدد، يشير القزويني في **تتميم أمل الآمل** إلى أن بعض الفقهاء الشيعة لم يستجب له حين استفتى العلماء في أول عهده بجواز «قتل الروم وأسرهم ونهب أموالهم على أنهم كفرة، مستحقون لذلك». القزويني، ص 126، وكان قد غضب على بعض الفقهاء الشيعة لعدم تناولهم الطعام من أوانيه الذهبية التي كان الطعام يقدم فيها، تبعًا لحرمة تناول الطعام منها (ص 129).

(860) Henri Laoust, Les Shismes dans l’islam (Paris: Payot, 1965; 1977), p. 296.

(861) كوثراني، **الفقيه والسلطان**، ص 31.

(862) المرجع نفسه، ص 31.

(863) يوسف البحراني، **الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب**، تحقيق السيد مهدي الرجائي (قم: مطبعة أمير، [1998-1999])، ص 76-77.

(864) يُقارن بـ: المرجع نفسه، ص 77-78.

(865) أبو القاسم علي بن حسين الشريف المرتضى، **الانتصار**، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، [1995])، ص 75.

(866) أولسن، ص 187.

(867) المرجع نفسه، ص 186-187، 310.

(868) كان شيخ الإسلام، بوصفه رأس المؤسسة الفقهية العثمانية، قد حاز، في سياق مأسستها ونموها الذاتي وتطور أدوارها في عملية التنشئة الاجتماعية للعبادات والمعاملات في الحياة اليومية، تحولًا رمزيًا في دلالات القوة الاجتماعية بزيارة الصدر الأعظم لشيخ الإسلام ابتداءً، ثم مبادلة شيخ الإسلام زيارته تلك، وزيادة دوره السياسي في خلع السلاطين والصدور العظام، ولم يبلغ شيخ الإسلام في الدولة العثمانية درجة أن يكون حاكمًا على مؤسسة الصدر الأعظم، لكنه كان شديد التأثير حتى في الصدور العظام الأقوياء، الذين كانوا يخشون من فتاواه في أوقات الأزمات. يُقارن بـ: أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992)، ص 70-71، 116.

(869) للتوسع، يُنظر: أولسن، ص 143-150؛ محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق إحسان حقي، ط 12 (بيروت: دار النفائس، 2012)، وكيدو، ص 118.

(870) كيدو، ص 41.

(871) أولسن، ص 244-245.

(872) يشير إبراهيم بيك حليم إلى أن نادر شاه «أرسل سفيرًا كبيرًا، وبرفقته أربعة آلاف من خدمه وحاشيته إلى الآستانة ليطلب التصديق على مذهبه الجعفري الخامس، وتخصيص ركن مخصوص له بالحرم الشريف، فردَّ السلطان بجواب مبهم مؤداه أن علاقة الدولتين في غاية من الصفاء». إبراهيم حليم [بيك]، **تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بكتاب التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العليّة** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص 238.

(873) الدوري، ج 4، ص 225، وأولسن، ص 215، 290–291، 245.

(874) الدوري، **أوراق في التاريخ**. لمزيد من التفصيلات بشأن حيثيات المَهمَّة التي قام بها الشيخ عبد الله السويدي مع العلماء الإيرانيين الشيعة والعلماء التركستانيين والأفغان الحنفيِّين السُّنَّة، يُنظر السويدي، **كتاب الحجج**. وبشأن سردية بعض المصادر الشيعية عن المؤتمر، يُقارن برواية شيعية إيرانية للمؤتمر في: مادة السيد صفي الدين أبو الفتح نصر الله بن الحسين بن علي بن إسماعيل الحسيني الموسوي الفائزي الحائري، في: الصدر، ج 6، ص 154.

(875) الصدر، ج 6، ص 154.

(876) السويدي، ص 21.

(877) المرجع نفسه.

(878) المرجع نفسه، ص 23.

(879) المرجع نفسه، ص 25.

(880) العزاوي، مج 5، ص 312، يُقارن بـ: الأمين، ج 15، ص 95.

(881) العزاوي، مج 5، ص 314–315.

(882) يشير أولسن، استنادًا إلى وليام أسبينويل، إلى أن نادر شاه لم يتخلَّ خلال المفاوضات التمهيدية التي سبقت اتفاق 1746 تمامًا عن مطالبه الدينية، وعن الاعتراف العثماني بالمذهب الجعفري الذي أصبح ضروريًا له كي يثبِّت سلطنته المتضعضعة، وإن تنازل عن مطلب الركن الشيعي الخاص في الحرم المكي، بهدف تطمين الباب العالي بعدم منافسته على السيادة على الحرم. أولسن، ص 300–301.

(883) بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 356–357.

(884) العزاوي، مج 5، ص 316.

(885) أولسن، ص 187.

(886) يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231–1922**، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ج 2، ص 483، وثريا فاروقي، «الأزمة والتغيير 1590–1699»، في: خليل إينالجيك ودونالد كواترت (محرران)، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، 1300–1600**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007)، مج 2، ص 61.

(887) العزاوي، مج 5، ص 319؛ الدوري، ص 226، وحسن كريم الجاف، **موسوعة تاريخ إيران السياسي: من بداية الدولة الصفوية إلى نهاية الدولة القاجارية** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008)،

مج 3، ص 117.

(888) العزاوي، مج 5، ص 327.

(889) أندريه ريمون، **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر، 1991)، ص 22.

(890) الدوري، ص 226-227.

(891) إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص 272.

(892) كان محمد أمين عابدين (1198-1252هـ/ 1784-1836م)، أمين الفتوى في دمشق، أول من أخرج هذه الفتوى من «محفظة» شيخ الإسلام إلى كتابه، ونشرها في كتابه **العقود الدريّة في تنقيح الفتاوى الحامديّة** (نسبة إلى مفتي دمشق حامد أفندي العمادي 1103-1171هـ/ 1692-1758م)، التي تحمل عنوان «مغني المستفتي عن سؤال المفتي»، وهي منسوخة من مجموعة شيخ الإسلام عبد الله أفندي. ويشير ابن عابدين في تعليقه على هذا الفتوى إلى «إكثار شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية بالإفتاء في شأن الشيعة المذكورين» وفقًا لها، كما يشير إلى أنه «قد أشبع الكلام في ذلك كثير منهم، وألفوا فيه الرسائل» وإلى توارثها من دون أسئلة، على الرغم من تناقضها مع المنطق الفقهي الحنفي، في «مَحافظ» شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية حتى القرن التاسع عشر، حتى إن دوائر الفتوى في أكثر البلدان الإسلامية لا تزال تعتمدها في الإجابات. محمد أمين بن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، اعتنى به محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 1، ص 200-202.

(893) أولسن، ص 318.

المراجع

1 – العربية

آصلان آبا، أوقطاي. **فنون الترك وعمائرهم**. إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1987.

ابن الأثير الكاتب، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].

ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور**. تحقيق محمد مصطفى. طبعة جديدة. بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، 2010.

ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي. **من لا يحضره الفقيه**. ط 2. بيروت: شركة الأعظمي للمطبوعات، 2012.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. اعتناء درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. ط 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.

______. **منهاج السنة النبوية**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: [د. ن.]، 1986.

ابن جبير، أبو الحسن أحمد. **رحلة ابن جبير**. ط 2. بيروت: دار مكتبة الهلال، 1986.

ابن الجيعان، أبو البقاء محمد بن أبي زكريا. **القول المستظرف في سفر مولانا الملك الأشرف: أو حلة قايتباوي إلى بلاد الشام**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. طرابلس: جروس برس، 1984.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. ضبطه وصححه الشيخ عبد الوارث محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن الحمصي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري. **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**. تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش. بيروت: دار النفائس، 2000.

ابن الحنبلي، رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي. **در الحبب في تاريخ أعيان حلب**. تحقيق محمود محمد الفاخوري ويحيى زكريا عبارة. دمشق: وزارة الثقافة، 1972.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد النصيبي. **كتاب صورة الأرض المعروف أيضًا بكتاب المسالك والممالك والمفاوز والمهالك**. بيروت: دار صادر، [د. ت.]؛ [ليدن: مطبعة بريل، 1928].

ابن الشحنة الصغير، أبو الفضل محمد بن محمد. **الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب**. تقديم عبد الله الدرويش. دمشق: دار الكتاب العربي؛ عالم التراث، 1984.

ابن طوق، شهاب الدين أحمد بن محمد. **التعليق: يوميات شهاب الدين أحمد بن طوق 834-915هـ/ 1430-1509م، مذكرات كتبت بدمشق في أواخر العهد المملوكي 885-908هـ/ 1480-1502م**. تحقيق الشيخ جعفر المهاجر. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 2000.

ابن طولون الصالحي، محمد بن علي. **إعلام الورى بمن ولي نائبًا بدمشق الشام الكبرى**. تحقيق محمد أحمد دهمان. ط 2. دمشق: دار الفكر، 1984.

______. **حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام 926-951هـ، صفحات مفقودة تنشر للمرة الأولى من كتاب، فاكهة الخلان في حوادث الزمان.** تحقيق أحمد إيبش. دمشق: دار الأوائل، 2002.

______ ويوسف بن حسن عبد الهادي الجمال بن المبرد الحنبلي. **متعة الأذهان من التمتع بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران.** انتقاء أحمد بن محمد بن الملا الحصكفي. بيروت: دار صادر، 1999.

ابن عابدين، محمد أمين. **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية.** اعتنى به محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

______. **قرة عيون الأخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار.** إشراف سعادة علي بك جودت. [د. م.]: المطبعة العثمانية، [1881].

ابن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.** دراسة وتحقيق أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002.

ابن العديم، كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله الحلبي الحنفي. **بغية الطلب في تاريخ حلب.** حققه وقدم له سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

______. **زبدة الحلب من تاريخ حلب.** وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب.** ط 2. بيروت: دار المسيرة، 1979.

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.** تحقيق كامل سليمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد الشيباني البغدادي.

الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة. تحقيق مهدي النجم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة.** تحقيق عبد الرؤوف سعد. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية.** ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن المستوفي، المبارك بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي. **تاريخ إربل.** بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.

ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر. **تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر.** العراق: المطبعة الحيدرية في النجف، [د. ت.].

أبو حسين، عبد الرحيم. **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546–1711.** بيروت: دار النهار، 2005.

أبو شامة، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الشافعي. **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية.** وضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي. **تقويم البلدان.** اعتنى بتصحيحه وطبعه جوزيف توسانت رينود ووليام ماك كوكين ديسلان. بيروت: دار صادر، [د. ت.]؛ [باريس: دار الطباعة السلطانية، 1830].

______. **المختصر في أخبار البشر.** تحقيق محمد زينهم عرب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف. القاهرة: دار المعارف، 1998.

أبو فراس المينقي، شهاب الدين. **أربع رسائل إسماعيلية.** تحقيق عارف تامر. ط 2. بيروت: مكتبة الحياة، 1978.

إحسان أوغلي، أكمل الدين (مشرف). **الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة.** ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2011.

أحمد، كمال مظهر. **دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر**. بغداد: الأمانة العامة للثقافة والشباب لمنطقة الحكم الذاتي، 1985.

أركون، محمد. **الإسلام: الأخلاق والسياسة**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار النهضة العربية؛ مركز الإنماء القومي، 2007.

أسامة بن منقذ. **كتاب الاعتبار**. تحرير فيليب حتي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2000.

إسماعيل، عادل (مشرف). **لبنان في تاريخه وتراثه**. بيروت: مركز الحريري الثقافي، 1992.

الأصبهاني، عبد الله أفندي [الميرزا]. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**. تحقيق أحمد الحسيني الأشكوري. قم: مطبعة الخيام، 1981؛ بيروت: الدار الإسلامية، 1991.

الاصطخري، ابو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي. **المسالك والممالك**. تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني ومحمد شفيق غربال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1961.

إمبر، كولينز. «قضايا المثال والمشروعية في التاريخ العثماني المبكر». ترجمة عبد اللطيف الحارس. **الاجتهاد: مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي**. السنة 11، العدد 43 (صيف 1999).

الأمين، محسن. **أعيان الشيعة**. تحقيق وتعليق حسن الأمين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1998.

الأنصاري الدمشقي [شيخ الربوة]، شمس الدين أبو عبد الله محمد أبي طالب. **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**. بطرسبورغ المحروسة: مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية، 1865.

أورهونلو، جنكيز. **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية**. ترجمة فاروق مصطفى. دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2001.

أوزطونا، يلماز. **المدخل إلى التاريخ التركي**. ترجمة أرشد الهرمزي. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2005.

______. **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231–1922**. ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010.

أولسن، روبرت دبليو. **حصار الموصل والعلاقات العثمانية – الفارسية (1718–1743)**. ترجمة عبد الرحمن الجليلي. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1983.

إيفانوف، نيقولاي. **الفتح العثماني للأقطار العربية 1516–1574**. ترجمة يوسف عطا الله. بيروت: دار الفارابي، 2004.

إينالجيك، خليل. **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**. ترجمة محمد الأرناؤوط. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014.

______ ودونالد كواترت (محرران). **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، 1300–1600**. ترجمة عبد اللطيف الحارس. بيروت؛ طرابلس، ليبيا: دار المدار، 2007.

باروت، محمد جمال (مقدم ومحقق). **شعاع قبل الفجر: مذكرات أحمد السياف**. بيروت: [د. ن.]، 2005.

باغ، أديب إسماعيل. **الجولان دراسة في الجغرافية الإقليمية**. ترجمة يوسف خوري [وآخرين]. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1983.

باغجوان، سيد. **شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

باموك، شوكت. **التاريخ المالي للدولة العثمانية**. تعريب عبد اللطيف الحارس. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005.

البحراني، يوسف. **الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب**. تحقيق السيد مهدي الرجائي. قم: مطبعة أمير، [1998-1999].

______. **لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث**. المنامة: مكتبة فخراوي، 2008.

البخيت، محمد عدنان. **دراسات في تاريخ بلاد الشام، سورية ولبنان**. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2008.

البدليسي، شرف خان. **شرفنامه: في تاريخ الدول والإمارات الكردية**. ترجمة محمد علي عوني، مراجعة يحيى خشاب. ط 2. دمشق: دار الزمان، 2006.

بروديل، فرنان. **هوية فرنسا: الناس والأشياء**. ترجمة بشير السباعي. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط 16. بيروت: دار العلم للملايين، 2005.

بنحادة، عبد الرحيم. **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة**. الدار البيضاء: اتصالات سوبو، 2008.

البوريني، الحسن بن محمد. **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**. تحقيق صلاح الدين منجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963.

بول، ستانلي لين. **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**. ترجمة أحمد السعيد سليمان. القاهرة: دار المعارف، 1972.

بيات، فاضل. **دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية**. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2003.

______. **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني – أواسط القرن التاسع عشر)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

البيطار، محمد شفيق. **ديوان شعراء بني كلب بن وبرة: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام**. 3 ج. بيروت: دار صادر، 2002.

التدمري، عمر عبد السلام. **تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

ترمانيني، عبد السلام. **أحداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين**. دمشق: دار طلاس، 1997.

ترمنجهام، سبنسر. **الفرق الصوفية في الإسلام**. ترجمة عبد القادر البحراوي. بيروت: دار النهضة العربية، 1997.

التستري، نور الله الحسيني المرعشي الشهيد. **إحقاق الحق وإزهاق الباطل**. قم: منشورات مكتب آية الله العظمى المرعشي النجفي، [د. ت.].

تيرنر، كولن. **التشيع والتحول في العصر الصفوي**. ترجمة حسن علي عبد الساتر. كولونيا، ألمانيا؛ بغداد: دار الجمل، 2007.

الجابري، علي حسين. **الفكر السلفي عند الشيعة الإثني عشرية**. بيروت؛ باريس: دار عويدات، 1977.

الجاف، حسن كريم. **موسوعة تاريخ إيران السياسي: من بداية الدولة الصفوية إلى نهاية الدولة القاجارية**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008.

جانبولات، أورهان صادق. **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.

جعفريان، رسول. **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**. ترجمة نصير الكعبي وسيف علي. ط 2. تورنتو، كندا: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011.

جلول، ملحم. «موقع شيعة البقاع ضمن الطائفة الشيعية». رسالة أعدت لنيل شهادة الجدارة في الأنثروبولوجيا. معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، 1981. غير منشورة. محفوظات سعود المولى.

الجميل، سيار. **العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1989.

الجيوسي، سلمى الخضراء [وآخرون]. **المدينة في العالم الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

الحارثي، عبد الله بن ناصر بن سليمان. **الأوضاع الحضارية في إقليم الجزيرة الفراتية في القرنين السادس والسابع للهجرة، الثاني عشر والثالث عشر للميلاد**. تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. **رسالة الإثني عشرية في الرد على الصوفية**. تعليق محمد اللازوردي الحسيني ومحمد درودي ومحمد ورو. طهران: الكتب العلمية، [1882].

______. **الرسالة الإثني عشرية في الرد على الصوفية**. تحقيق وتصحيح حسن الجلالي. قم: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، [2012].

الحرفوش، حسين. **خير الصنيعة في مختصر غلاة الشيعة**. مخطوطة مصورة.

حسن، أحمد علي. **حمين خلال ثلاثة قرون**. طرطوس: دار إياس، 1998.

الحسن، حمزة. **طقوس التشيع: الهوية والسياسة**. بيروت: دار الانتشار العربي، 2014.

حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**. ترجمة محمد عبد الله عنان. ط 2. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2006.

الحلو، عبد الله. **تحقيقات تاريخية لغوية في الأسماء الجغرافية السورية، استنادًا للجغرافيين العرب**. بيروت: بيسان، 1999.

حليم، إبراهيم [بيك]. **تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بكتاب التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العليَّة**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.].

حمادة، سعدون. **تاريخ الشيعة في لبنان**. ط 2. بيروت: دار الخيال، 2013.

______. **الثورة الشيعية في لبنان**. بيروت: دار النهار، 2012.

الحيدري، إبراهيم. **تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2015.

الخالدي الصفدي، أحمد بن محمد. **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني وهو كتاب تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**. ضبط ونشر تعليق حواشي أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1985.

الخوئي، محمد أمين الإمامي. **مرآة الشرق: موسوعة تراجم أعلام الشيعة الإمامية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر**. قم: الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، [1965-1966].

الخوانساري، محمد باقر الموسوي [الميرزا]. **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**. طهران: مؤسسة إسماعيليان؛ المطبعة الحيدرية، 1970.

خونده، محمد. **تاريخ العلويين وأنسابهم**. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004.

الخير، صفوح. **سورية: دراسة في الجغرافية السياسية**. دمشق: وزارة الثقافة، 2003.

دائرة المعارف الإسلامية. ترجمة محمد ثابت الفندي [وآخرين]. طهران: انتشار جهان، [د. ت.].

دانون، سهام علي. **جغرافية سورية العامة**. دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2008.

درويش، علي إبراهيم. **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501-1576**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

دفتري، فرهاد. **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**. بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2012.

______. **الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية**. ترجمة سيف الدين القصير. بيروت: دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2008.

______ (معد ومحرر). **تاريخ الإسماعيليين الحديث: الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة**. بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2013.

الدمشقي، محمد بن عيسى بن كنان الصالحي. **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**. تحقيق حكمت إسماعيل. دمشق: وزارة الثقافة، 1993.

الدملوجي، صديق. **اليزيدية**. الموصل: مطبعة الاتحاد، 1949.

الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007. ج 4.

دوسو، رينيه. **المسالك والبلدان في بلاد الشام في العصور القديمة والوسطى**. ترجمة وتعليق عصام الشحادات. بيروت؛ دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2013.

الدويهي، اسطفان. **تاريخ الأزمنة**. تحقيق الأباتي بطرس فهد. ط 3. بيروت: دار لحد خاطر، [د. ت.].

ديورانت، بول وايريل. **قصة الحضارة**. ترجمة عبد الحميد يونس وعلي أدهم. بيروت؛ تونس: دار الجيل، 2010.

الديوه جي، سعيد. **اليزيدية**. دراسات أديان. عمَّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. **العبر في خبر من غبر**. تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون 1516–1926**. دمشق: [د. ن.]، 1974.

رانسيمان، ستيفن. **تاريخ الحروب الصليبية**. ترجمة السيد الباز العريني. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1980.

رستم، أسد وفؤاد أفرام البستاني. **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: لبنان والأقطار المجاورة في القرن الثامن عشر**. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1984.

الرمال، أحمد. **تاريخ السلطان سليم الأول: حروبه مع قانصوه الغوري وقايتباي ودخوله مصر**. القاهرة: العالمية للكتب والنشر، 2012.

الرهيمي، عبد الحليم. **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق: الجذور الفكرية والواقع التاريخي (1900–1924)**. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1985.

ريمون، أندريه. **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**. ترجمة لطيف فرج. القاهرة: دار الفكر، 1991.

الزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي العام**. ط 2. دمشق: دار القلم، 2004.

زكريا، أحمد وصفي. **جولة أثرية**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 1984.

______. **عشائر الشام**. ط 10. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2009.

زكي، محمد أمين. **خلاصة تاريخ الكورد وكردستان**. ترجمة محمد علي عوني. القاهرة: شركة نوابغ الفكر، 2009.

ساحلي أوغلي، خليل. **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين**. إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2000.

سبط بن العجمي الحلبي، أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل. **كنوز الذهب في تاريخ حلب**. تحقيق شوقي شعث وفاتح البكور. حلب: دار القلم العربي،

.1996

السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد. **الذيل التام على دول الإسلام للذهبي**. تحقيق حسن إسماعيل مروة ومحمود أرناؤوط. الكويت: مكتبة العروبة للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار ابن العماد للنشر والتوزيع، 1992.

______. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

سعادة، جبرائيل. **محافظة اللاذقية**. دمشق: وزارة الثقافة، [د. ت.].

سلييه، ألان دو. **مسيحيو الشرق والإسلام في العصر الوسيط**. ترجمة رشا صباغ ورندة بعث، مراجعة جمال شحيد ومروان الداية. بيروت: دار الساقي، 2014.

السويدي، عبد الله الأفندي. **كتاب الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية**. القاهرة: المكتبة الحلبية، [1905].

الشدياق، طنوس. **أخبار الأعيان في جبل لبنان**. وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني، إشراف نظير عبود، تحقيق مارون رعد. بيروت: دار نظير عبود، 1993.

شرف الدين، عبد الحسين. **الفصول المهمة في تأليف الأمة**. قم: مركز البحوث والدراسات، [د. ت.].

شريعتي، علي. **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**. ترجمة حيدر مجيد. ط 2. بيروت: دار الأمير؛ مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، 2007.

الشريف، منير. **العلويون: من هم؟ وأين هم؟**. ط 2. بيروت: مؤسسة البلاغ، 1994.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن حسين. **الانتصار**. تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، [1995].

الشماع الحلبي، زين الدين عمر بن أحمد بن علي بن محمود. **القبس الحاوي لغرر ضوء السخاوي**. تحقيق حسن إسماعيل مروة وخلدون حسن مروة. بيروت: دار صادر، 1998.

الشهابي، حيدر أحمد [الأمير]. **الغرر الحسان في أخبار الزمان، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: القسم الأول، لبنان والأقطار العربية المجاورة في القرن الثامن عشر.** تحقيق ونشر أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1984.

الشيبي، كامل مصطفى. **الصلة بين التصوف والتشيع.** 2 ج. ط 3. بيروت: دار الأندلس، 1982.

______. **الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر: دراسة عامة للشبك والنحل الصوفية في شمال العراق.** بغداد: دار النهضة، 1967.

الشيرازي، حسن [آية الله]. **كلمة الإمام المهدي «عليه السلام».** بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.

صباغ، عباس. **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين.** بيروت: دار النفائس، 2011.

الصدر، حسن. **تكملة أمل الآمل.** تحقيق حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدباغ وعدنان الدباغ. بيروت: دار المؤرخ العربي، 2005.

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث.** ط 10. بيروت: دار النهار، 2008.

طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى. **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.** بيروت: دار الكتاب العربي، 1975.

الطباخ، محمد راغب. **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء.** 7 ج. حلب: المطبعة العلمية، 1925.

______. ______. صححه وعلق عليه محمد كمال. 8 ج. ط 2. حلب: دار القلم العربي، 1989.

الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي. **تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك.** بيروت: دار الطليعة، 1992.

طقوش، محمد سهيل. **تاريخ الدولة الصفوية (في إيران) 907-1148هـ/ 1501-1736م.** بيروت: دار النفائس، 2009.

______. **تاريخ العثمانيين من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة**. ط 3. بيروت: دار النفائس، 2013.

الطويل، محمد أمين غالب. **تاريخ العلويين**. بيروت: دار الأندلس، [د. ت.].

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **الأيوبيون والمماليك في مصر والشام**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1996.

عانوتي، أسامة. **الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1971.

عثمان، هاشم. **العلويون بين الأسطورة والحقيقة**. ط 2. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994.

العزاوي، عباس. **موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، [د. ت.].

عمر، فاروق ومرتضى حسن النقيب. **تاريخ إيران: دراسة في التاريخ السياسي لبلاد فارس خلال العصور الإسلامية الوسيطة 21-906هـ/ 641-1500م**. بغداد: منشورات بيت الحكمة؛ مطبعة التعليم العالي، 1989.

عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية (1864-1914)**. تقديم أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

العيني، بدر الدين. **السيف المهند في سيرة الملك المؤيد «شيخ المحمودي»**. تحقيق فهيم محمد علوي شلتوت، مراجعة محمد مصطفى زيادة. ط 2. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1998.

غالب، مصطفى. **الحركات الباطنية في الإسلام**. [د. م.]: دار الكاتب العربي، [د. ت.].

غب، هاميلتون وهارولد باون. **المجتمع الإسلامي والغرب**. ترجمة أحمد إيبش. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2012.

غِدِنز، أنتوني. **علم الاجتماع**. ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ. سلسلة علوم إنسانية واجتماعية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مؤسسة ترجمان، 2005.

الغزي، كامل البالي. **نهر الذهب في تاريخ حلب**. حلب: المطبعة المارونية، [د. ت.].

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**. وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

غودلييه، موريس. **الجماعة، المجتمع، الثقافة**. ترجمة شقيب مصطفى. بيروت: دار الفارابي، 2015.

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

فاروقي، ثريا. **الدولة العثمانية والعالم المحيط بها**. ترجمة حاتم الطحاوي، مراجعة عمر الأيوبي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004.

فرانك، إيرين وديفيد براونستون. **طريق الحرير**. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

فريد، محمد. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. تحقيق إحسان حقي. ط 12. بيروت: دار النفائس، 2012.

فطروس، علي مير. **الحركة الحروفية**. ترجمة حسن الجاف وشكور مصطفى. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2013.

فهمي، نعيم زكي. **طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب (أواخر العصور الوسطى)**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

القاري، علي بن سلطان. **العوارض في ذم الروافض**. تحقيق مجيد خلف. [د. م.]: مركز الفرقان للدراسات الإسلامية، 2004.

القثامي، متعب حسين. **تركيا في عهد المغول: 736-1243هـ**. القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع، 2011.

قرألي، بولس. **فخر الدين المعني الثاني: حاكم لبنان ودولة تسكانا**. بيروت: دار لحد خاطر، 1992.

القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف. **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**. دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد. بيروت: عالم الكتب، 1992.

القزويني، عبد النبي بن محمد. **تتميم أمل الآمل**. تحقيق أحمد الحسيني ومحمود المرعشي. قم: مكتبة آية الله المرعشي، [1987].

القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

كاهن، كلود. **الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية**. ترجمة حسين جواد القبيسي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. دمشق: مؤسسة النوري، [د. ت.].

كفادار، جمال. «تكوُّن الدولة العثمانية». ترجمة عبد اللطيف الحارس. **الاجتهاد: مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي**. العددان 41-42 (1999).

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **الكافي: أصول الكافي**. بيروت: منشورات دار الفجر، 2007.

كوبريلي، محمد فؤاد. **قيام الدولة العثمانية**. ترجمة أحمد السعيد سليمان. ط 2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

كوثراني، وجيه. **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن**. بيروت: دار النهار، 2007.

______. **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية**. ط 4. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًّا**. بيروت: دار الطليعة، 2004.

كوربان، هنري. **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**. ترجمة فريد الزاهي. ط 2. كولونيا: منشورات الجمل، 2008.

______. **عن الإسلام في إيران: مشاهد روحية وفلسفية، الجزء الأول التشيع الإثنا عشري**. ترجمة نواف الموسوي. بيروت: دار النهار، 2000.

______ بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى. **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)**. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر. ط 2. بيروت: عويدات، 1998.

كيدو، أكرم. **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**. ترجمة هاشم الأيوبي. طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992.

اللاذقي، إلياس صالح. **آثار الحقب في لاذقية العرب**. تحقيق وتقديم إلياس جريج. بيروت: دار الفارابي، 2013.

لوم، ماري - كلود. **علم المصطلح: مبادىء وتقنيات**. ترجمة ريما بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

لويس، برنار. **إستنبول وحضارة الخلافة الإسلامية**. تعريب سيد رضوان علي. ط 2. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1982.

المامقاني، عبد الله. **الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال**. تحقيق الشيخ محمد رضا المامقاني. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [2008].

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، [د. ت.].

الكتاب الثاني والعشرون: **المزار**.

الكتاب الحادي عشر، ج 46-48: **تاريخ الإمام السجاد والإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الكاظم وفضائلهم ومعجزاتهم**.

المحبي، محمد الأمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

المحيميد، علي بن صالح. «إمارة بني قرمان ودورها السياسي في آسيا الصغرى خلال العصر المملوكي (654-888هـ/ 1256-1483م)». **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية**. العدد 55 (ربيع الثاني 1433هـ [شباط/ فبراير - آذار/ مارس 2012]).

المرادي، أبو الفضل محمد خليل بن علي. **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**. تحقيق أكرم حسن العلبي. ط 3. بيروت: دار صادر، 2012.

مرشد، نور المضيء. **لمحات حول المرشدية: ذكريات وشهادات ووثائق**. ط 3. بيروت: مطبعة كركي، 2008.

مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية. **بحوث الندوة الدولية المنعقدة بدمشق 26-30 سبتمبر/ أيلول 2005**. إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2009.

______. **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ 16م**. إعداد وترجمة فاضل بيات، تقديم خالد أرن. 4 ج. إستانبول: إرسيكا، 2010.

مزاوي، ميشيل. **أصول الصفويين: التشيع والتصوف والغُلو**. ترجمة ثائر ديب. [قيد النشر].

مشَّاقة، ميخائيل. **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**. تحقيق أسد رستم وصبحي أبو شقرا. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1985.

المطهري، مرتضى [آية الله]. **الإسلام وإيران**. ترجمة محمد هادي اليوسفي الغروي. طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997.

المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي. **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**. تحقيق محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية،

.2009

______. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

______. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخطط المقريزي**. تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998.

المناوي، عبد الرؤوف محمد بن علي. **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**. تحقيق محمد فتحي أبو بكر. بيروت: الدار العربية للكتاب، 2009.

المنجد، صلاح الدين (جمع وتحقيق). **ولاة دمشق في العهد العثماني**. [دمشق: د. ن.]، 1949.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**. تونس: مطبعة جامعة الدول العربية بالمعادي، 2008.

المهاجر، جعفر. **التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية: أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة**. بيروت: دار الملاك، 1992.

______. **جبل عامل بين الشهيدين: الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين، من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر**. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005.

النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. **الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز**. تقديم وإعداد أحمد عبد المجيد الهريدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

ناطور، سميح ومنير عطا الله. **موسوعة التوحيد الدرزية**. [الكرمل]: دار آسيا، [2011].

نافع، غيثاء أحمد. **العلاقات العثمانية - المملوكية (868-923هـ/ 1464-**

1517م). بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

الهاشمي، عابد توفيق. **الخلافة العثمانية دولة القدر**. مراجعة نبيل قصاب باشي. النرويج: الجامعة الاسكندنافية الافتراضية، 2011.

هايد، ف. **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**. ترجمة أحمد رضا محمد رضا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.

هواش، محمد. **عن العلويين ودولتهم المستقلة**. الدار البيضاء: دار النشر للتاريخ الحديث، 1997.

الوائلي، طالب محيبس حسن. **الصفويون: من الطريقة الصفوية حتى تأسيس الدولة**. دمشق: رند، 2011.

______. «هزيمة العثمانيين في أنقرة 1402: دراسة في مقدمات الصدام التتاري – العثماني ومجريات الحرب». **مجلة كلية التربية** (جامعة واسط). العدد 4 (2008).

الوردي، علي. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**. بغداد: [د. ن.]، 1969.

ولز، هـ. ج. **معالم تاريخ الإنسانية**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. ط 3. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1972.

وينتر، ستيفان. **الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني** (1516–1788). ترجمة محمد حسين المهاجر. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2008.

اليونيني، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد. **ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط بن الجوزي**. تحقيق عباس هاني الجراح. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

2– الأجنبية

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 4ème éd. Paris: Librairie Arnaud Colin, 1979.

Cahen, Claude. *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*. Paris: Librairie orientale Paul Geuthner, 1940.

Kerr, Michael and Craig Larkin (eds.). *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. London: Hurst and Company, 2015.

Kurylo, Anastacia (ed.). *Inter/Cultural Communication: Representation and Construction of Culture*. Los Angeles: SAGE, 2013.

Laoust, Henri. *Les Shismes dans l'islam*. Paris: Payot, 1965; 1977.

Lyde, Samuel. *The Asian Mystery: Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria*. London: Longman, Green and Co., 1860.

Schreker, Cherry. *La Communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*. Paris: Harmattan, 2006.